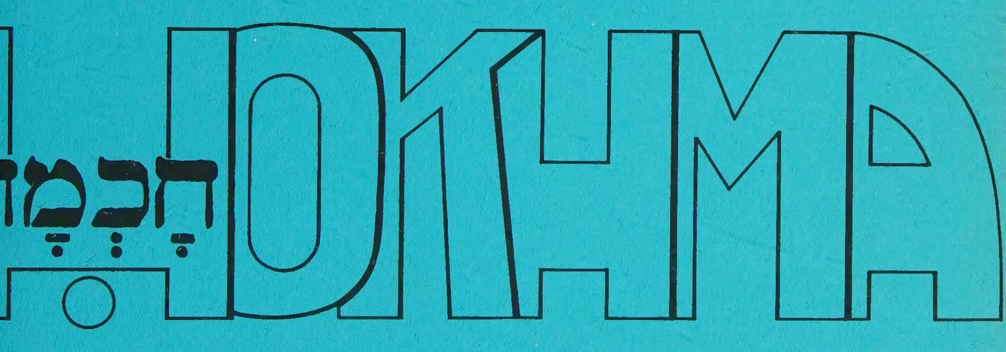
vue de réflexion théologique

5

1977

a question charismatique



crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant « sagesse ».

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou « de toute ton intelligence ») et de toute ta force. » (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en « sagesse ». C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

N. B. — Pour des raisons typographiques, nous écrivons HOKHMA sans point sous le H.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ray, Atelier Orange, Cossonay-Ville (Suisse)

Impression: Atelier JS&E Grand, Romanel + Imprimerie Cornaz SA, Yverdon (Suisse).

Le mouvement charismatique oblige chacun de nous à réfléchir à l'œuvre du Saint-Esprit aujourd'hui, en particulier à la nature du baptême dans le Saint-Esprit et à la valeur des charismes.

Malheureusement, cette réflexion dégénère parfois en amère controverse... Nous espérons offrir, par les trois premiers articles de ce numéro, des éléments solides permettant une discussion profitable.

Revue de réflexion théologique, HOKHMA n'a pas la prétention d'offrir ici la synthèse définitive de cette question mais quelques thèses propres à stimuler la pensée de ses lecteurs.

Charisme et institution

par Jean-Louis LEUBA
Professeur de systématique à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel.

AVANT-PROPOS

L'exposé que nous publions ci-après a été présenté le 22 octobre 1975 lors de la dixième session du Symposium de théologie trinitaire organisé à Salamanque par les RR. PP. Trinitaires en collaboration avec l'Institut d'études théologiques de l'Université pontificale de cette ville.

Le sujet général de la session était « Le Saint-Esprit, hier et aujourd'hui : les charismes dans l'Eglise ». L'ensemble des travaux a paru en espagnol dans le recueil Los carismas en la Iglesia, *Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1976 (collection « Semanas de Estudios Trinitarios »).*

Nous pensons rendre service à ceux de nos lecteurs qui lisent l'espagnol en leur signalant le contenu du recueil :

La actuacion carismatica del Espiritu en la Biblia, *par Angel Rodenas (professeur à l'Institut théologique « Gaudium et Spes » Salamanque).*

Memoria del hombre y memoria del Espiritu, *par Josep Rius-Camps (professeur à la Faculté de théologie de Barcelone et à l'Institut pontifical oriental de Rome).*

Movimientos carismaticos en España en el siglo XVI, *par Melquiades Andrés Martin (professeur à la Faculté de théologie de l'Université pontificale de Salamanque).*

Los carismas segun el Concilio Vaticano II, *par José Maria Rovira-Belloso (professeur à la Faculté de théologie de Barcelone).*

Carismas et institucion, *par Jean-Louis Leuba (professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel).*

Movimientos carismaticos y movimiento liberador en la actualidad, *par Alfredo Fierro (directeur de l'Institut universitaire de théologie de Madrid).*

Los carismas otorgados por la Iglesia al Espiritu santo, don de Dios, *par Bertrand de Margerie (professeur à la Niagara University, USA).*

Ajoutons que les travaux de MM. Leuba et Fierro ont également paru dans la revue Estudios trinitarios, *Salamanque, vol. X, No 2, 1976. Nous remercions les rédactions des deux publications sus-mentionnées de la gracieuse autorisation qu'elles ont bien voulu nous donner de reproduire en français le texte qui suit. (Réd.)*

* * *

Il y a lieu de préciser avant toutes choses le genre de l'exposé que j'ai l'honneur de vous présenter. A proprement parler, ce genre relève de la théologie, et non des sciences humaines, telles que la psychologie ou la sociologie, encore qu'évidemment des constatations d'ordre psychologique ou sociologique ne puissent être absentes d'un exposé théologique sur un tel sujet. Mais ces constatations, si importantes qu'elles puissent être, ne sauraient constituer l'essentiel d'un exposé théologique, ni son principe ordonnateur. Il en est ainsi parce que de telles constatations ne nous fournissent pas de critères de jugement, mais que leur rôle est purement descriptif, phénoménologique.

Une seconde précision est également nécessaire. Telle que je l'ai comprise et telle qu'elle me semble ressortir du programme, ma tâche théologique parmi vous ne relève, à proprement parler, ni de l'exégèse biblique, ni de l'histoire, fût-elle contemporaine, ni de la pratique pastorale. Elle relève de la fonction théologique spécifique que constitue la dogmatique, c'est-à-dire la discipline — aussi appelée systématique par la théologie d'expression allemande — qui consiste à envisager la cohérence de la foi chrétienne dans sa totalité : attestation apostolique, tradition de l'Eglise et manifestation actuelle. Ici aussi, je ne pourrai faire abstraction, il va de soi, des éléments fondamentaux fournis par l'exégèse, la tradition, l'histoire et les exigences de la pastorale. Mais ma tâche spécifique consistera à dégager la cohérence de ces éléments fondamentaux.

Comme tout sujet de théologie dogmatique, celui-ci est donné par un aspect de la vie actuelle de la foi. Car la dogmatique, c'est la réflexion critique à partir d'une foi déjà existante, qu'il s'agisse de la foi d'un individu, d'une communauté particulière ou de l'Eglise dans son ensemble. A lui seul, le surgissement d'une forme quelconque de la foi chrétienne entraîne une question : cette foi est-elle authentique ? Est-elle bien ce qu'elle prétend être ?

Mais, si la théologie dogmatique est une fonction critique, elle est aussi une nécessité découlant de la foi elle-même, qui éprouve le besoin de se penser, pour se con-

firmer dans la vérité qu'elle croit déjà. Certes, cette confirmation n'ajoute rien à la certitude même de la foi, en tant que certitude. Mais elle ajoute quelque chose en dégageant les modalités de la certitude de foi, en montrant comment est vrai ce que le croyant croit être vrai, selon la lumineuse formule de saint Anselme : *Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus et, hoc es, quod credimus.* [1]

En examinant les questions que pose présentement à l'Eglise la compréhension de ce qu'est un charisme, de ce qu'est l'institution, de ce que sont les rapports entre charisme et institution, nous n'exercerons donc pas seulement une fonction critique, mais nous serons amenés à approfondir la compréhension que nous avons de notre foi.

Mon exposé comprendra trois parties. Dans une première partie — phénoménologique — j'exposerai pourquoi nous avons lieu de nous intéresser aujourd'hui au thème choisi par les organisateurs de ces journées d'étude, à savoir « charisme et institution », termes qui visent la problématique impliquée par les mouvements dits « pentecôtistes » actuels. Dans une deuxième partie — dogmatique — j'examinerai quels sont les critères selon lesquels il y a lieu de juger des mouvements pentecôtistes actuels, et comment le binôme charisme-institution peut servir à une telle élucidation. Dans une troisième partie — pratique — je tenterai de tirer quelques conclusions pratiques des vues développées dans la seconde partie. Inutile de préciser que le tout ne pourra être présenté qu'avec la brièveté requise d'un exposé tel que celui-ci.

I

Le constat phénoménologique et les questions posées par les réalités constatées

A. Le constat phénoménologique

Je pense ne pas me tromper en admettant que le thème général de la présente session d'études « L'Esprit saint hier et aujourd'hui. Les charismes dans l'Eglise » a été suggéré aux organisateurs par le surgissement, tant dans

[1] *Proslogion,* chapitre 2, début. « Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, accorde-moi de comprendre, autant que tu le trouves bon, que tu es comme nous le croyons, et que tu es tel que nous le croyons. »

l'Eglise catholique que dans les Eglises protestantes et parfois en dehors des Eglises, de mouvements assez divers, mais relevant tous, plus ou moins, de ce que l'on appelle couramment le « Pentecôtisme ».

Au lieu de donner un exposé en extension, qui déborderait le cadre de cette communication, je pense plus pratique, et d'ailleurs plus utile de présenter un exposé en compréhension, signalant les traits les plus caractéristiques du Pentecôtisme actuel, en m'arrêtant particulièrement au Pentecôtisme chez les catholiques, dont les marques spécifiques ne diffèrent d'ailleurs pas sensiblement de ceux que possèdent les mouvements similaires au sein du protestantisme. [2]

L'on peut, sans trop d'arbitraire je crois, ramener les éléments principaux de ce pentecôtisme-là aux cinq points suivants. [3]

1. D'une manière générale, on peut définir le Pentecôtisme comme une expérience de Dieu. Avec le cardinal L.J. Suenens [4], on précisera comme suit le sens du mot expérience : « Les philosophes distinguent l'expérientiel de l'expérimental. Le premier terme désigne une forme d'expérience qui est perception vitale et connaissance du concret, à ne pas confondre avec l'expérience de nos laboratoires... (Il s'agit là) d'une connaissance immédiate de choses concrètes ou d'une connaissance « vitale », en contraste avec la connaissance abstraite, isolée, et de quelque manière coupée de la vie. » [4] L'expérience de Dieu dont témoignent les pentecôtistes n'est certes pas la seule expérience de Dieu de type expérientiel. L'histoire de l'Eglise, et plus encore l'histoire des religions, en connaissent d'autres, par exemple certains types de mystiques apophatiques bien différentes des expressions gestuelles et vocales que je signalerai plus bas. Quoi qu'il en soit, la catégorie de l'expérientiel permet déjà de situer l'expérience spécifique de Dieu qui est le fait des pentecôtistes. Cette expérience est caractérisée par le sentiment qu'éprou-

[2] Pour ce qui est des protestants, nous n'envisageons ici que le « Néo-pentecôtisme » sans entrer dans ses rapports avec les mouvements antérieurs, souvent plus apocalyptiques et parfois même carrément sectaires.

[3] Nous nous référons, pour l'essentiel, aux publications suivantes :

Cardinal L.J. Suenens : *Une nouvelle Pentecôte ?* DDB 1974.

René Laurentin : *Pentecôtisme chez les catholiques,* Beauchesne, Paris, 1974. (Cet ouvrage contient une abondante bibliographie.)

Louis Boisset : *Mouvement de Jésus et renouveau dans l'Esprit,* Le Cerf, Paris, 1975.

On consultera aussi avec profit la revue « Foi et Vie », Nos 4 et 5, 1973, consacrés au « Renouveau charismatique ».

[4] *Op. cit.,* p. 69.

vent ceux qui l'ont faite d'avoir été une fois — une fois décisive — saisis par l'Esprit de Dieu, qui s'est emparé d'eux par une effusion sensible à leur âme et parfois aussi à leur corps. Effusion qui ne trouble d'ailleurs nullement leur raison, mais qui est d'ordre supra-rationnel. Une fois cette effusion produite et reconnue, elle continue, en principe, dans une vie constamment renouvelée par de nouvelles effusions.

2. L'expérience de Dieu dont il s'agit dans le Pentecôtisme se produit ordinairement à partir d'un désir et de la prière du sujet, ainsi que de l'intercession du groupe de croyants qui l'entourent et qui ont déjà fait cette expérience. Elle a deux aspects. D'une part, elle consiste dans une transformation intime, que les pentecôtistes appellent volontiers « Baptême dans l'Esprit », ou « Baptême de l'Esprit », ou encore « Effusion de l'Esprit ». Il ne s'agit pas, en général, d'une expérience extatique. Pour autant, l'élément émotif, paisible ou tumultueux, en constitue une caractéristique importante qui, comme le remarque R. Laurentin, n'est que « l'épiphénomène d'une transformation profonde. C'est un sens nouveau de la présence de Dieu qui rayonne, au-delà même de la conscience claire. Des inhibitions disparaissent ; des énergies sont libérées ; une synergie restaurée ; des dissociations surmontées. »[5] Ce « Baptême dans l'Esprit » se produit presque toujours pendant une prière, accompagnée ou non d'une imposition des mains. D'autre part, cette expérience de Dieu, au moment même où elle se produit ou après, s'accompagne de dons divers, parmi ceux dont parle saint Paul.[6] Deux d'entre eux sont particulièrement caractéristiques : la glossolalie (et son corollaire l'interprétation des langues) et la guérison des maladies. Ces derniers dons, qui sont sans doute les plus « sensibles » sont d'ailleurs loin d'être les seuls. L'on trouve aussi, sous des formes diverses, les autres dons mentionnés par l'apôtre : la prophétie, c'est-à-dire le témoignage rendu à l'illumination que le croyant vient de recevoir, l'enseignement, c'est-à-dire l'approfondissement de la signification et de la portée pour la vie de tel point de foi, le discernement des esprits, c'est-à-dire la capacité de tirer des conclusions d'une rencontre dont bénéficiera la prochaine rencontre, le don de présidence, c'est-à-dire de diriger — de manière en général fort peu « directive », mais néanmoins curieusement efficace — les assemblées, le don de secourir, c'est-à-dire le discernement de telle œuvre de secours humain à entreprendre dans tel cas concret. La

[5] R. Laurentin, *op. cit.*, p. 35.
[6] Cf. surtout 1 Cor. 12.

liste n'est nullement exhaustive.[6a] D'autres dons, impliquant d'autres appels immédiats de Dieu à telle activité spécifique à laquelle pousse l'Esprit peuvent déborder de beaucoup les listes pauliniennes. Sauf exception, ils sont toujours destinés à une forme quelconque de témoignage envers autrui, qu'il s'agisse de la communauté comme telle, de tel membre particulier, ou encore d'une quelconque créature humaine.

3. Les manifestations pentecôtistes dont nous venons de parler se veulent nettement christocentriques. Originairement, les pentecôtistes croient et confessent que la transformation dont ils ont fait et font l'expérience est due non pas à quelque Esprit anonyme, terrien ou démoniaque, mais à l'Esprit du Christ. Ce rapport au Christ vivant et présent est pour eux une certitude également expérientielle. Et ils sont confirmés dans cette certitude par le témoignage néo-testamentaire lui-même, particulièrement celui de saint Paul et de saint Luc, dans les Actes surtout sans doute, mais aussi dans son évangile qui, on le sait, insiste sur le caractère pneumatique de Jésus.

4. On constate aussi que le Pentecôtisme s'accompagne assez régulièrement d'une application renouvelée à la lecture et à l'étude de l'Ecriture sainte, particulièrement du Nouveau Testament. Une telle application procède de la conviction que l'expérience de l'Esprit et le témoignage néo-testamentaire se confirment mutuellement. La distance historique ne joue pas de rôle décisif. C'est dire que la lecture pentecôtiste de l'Ecriture est de type « fondamentaliste ». Sans tomber en général dans le « littéralisme », on ne se pose guère de questions de type herméneutique, l'on n'accorde guère d'importance aux questions auxquelles s'attache l'exégèse historique, ni aux traditions ultérieures d'interprétation, ni non plus au contexte actuel dans lequel baigne *nolens volens* l'interprétation. En tout état de cause, le témoignage actuel du Saint-Esprit illuminant la lettre de l'Ecriture est considéré comme amplement suffisant pour comprendre celle-ci, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la critique historique et à la tradition. En d'autres termes, touchant l'Ecriture, il y a un certain télescopage entre l'histoire de l'Eglise apostolique et l'expérience actuelle de l'Esprit.

5. On notera enfin l'insistance sur la prière, particulièrement sur la prière communautaire. Le Pentecôtisme comme tel est un mouvement spirituel communautaire. Ceux qui ont été « baptisés dans l'Esprit » forment *de facto* une communauté spécifique, nullement ésotérique d'ailleurs, ni sectaire. Elle s'ouvre au contraire largement à tous ceux

[6a] R. Laurentin, *op. cit.*, pp. 58 ss.

qui veulent assister à ses réunions. Aussi bien est-ce en général au sein de la communauté des « baptisés dans l'Esprit » qu'a lieu l'expérience de l'Esprit faite par ceux qui ne l'avaient pas encore faite, qu'éclatent les charismes et, parmi eux, la glossolalie et, plus rarement, la guérison des maladies ou, pour être plus précis, de certaines maladies, plus souvent psychiques ou psychosomatiques.

Le constat phénoménologique que nous venons de faire est loin d'être exhaustif. Il lui manque bien des aspects concrets et multiples du Pentecôtisme. Il lui manque surtout, de par sa nature même qui est d'être un rapport de type intellectuel, le frémissement de la vie affective, les sentiments de paix, de joie, de libération intérieure, de renouveau total de l'existence, qui émanent de ceux qui affirment avoir fait l'expérience pentecôtiste de l'Esprit. Aussi bien mon intention, ma tâche même, ne consiste-t-elle pas à communiquer concrètement l'expérience pentecôtiste de l'Esprit mais à examiner les questions que cette expérience pose à l'Eglise, qu'il s'agisse de l'Eglise catholique ou des Eglises protestantes pour lesquelles, à l'instar de l'Eglise catholique, certains éléments institutionnels fondamentaux constituent une pièce inaliénable de leur structure, de leur témoignage et de leur vie totale.

B. Pour quelles raisons avons-nous lieu de nous intéresser au Pentecôtisme ?

Le phénomène pentecôtiste actuel est trop important, tant du point de vue de son contenu que du point de vue de sa diffusion pour que le théologien ne lui accorde pas son attention. Les raisons qu'il peut avoir de le faire se ramènent aux deux raisons suivantes :

1. En la personne des Pentecôtistes, nous rencontrons des croyants dans le Christ dont la simple existence constitue pour les chrétiens que nous sommes une question que je formule de manière encore massive comme suit : Ces croyants sont-ils des frères dans la foi, auquel cas nous devons chercher à manifester cette fraternité ? Sont-ils au contraire des chrétiens plus ou moins « exaltés » (sinon même égarés), auxquels nous devrions signaler les erreurs, spirituelles ou doctrinales, dans lesquelles ils risquent de tomber, ou dans lesquelles ils sont peut-être déjà tombés ? Sont-ils, à l'autre extrême, des chrétiens dont nous serions bien inspirés d'accueillir le témoignage avec reconnaissance et peut-être d'aller jusqu'à souhaiter nous joindre à eux ?

2. En conséquence, lorsque ces chrétiens font partie de l'Eglise dont nous faisons nous-mêmes partie et dans laquelle nous portons une responsabilité pastorale ou

doctorale, quels doivent être notre enseignement et notre pastorale à leur égard ? S'ils ne font pas partie de notre Eglise, si même ils constituent des communautés particulières, devons-nous leur tendre œcuméniquement la main d'association et viser à leur faire une place au sein de notre propre Eglise, ou devons-nous leur annoncer l'Evangile comme à des gens du dehors ? Quels sont les critères selon lesquels nous pouvons juger si leur expérience de l'Esprit est authentique ou non ? Et si elle est reconnue authentique, comment peut-elle s'insérer organiquement dans la vie de l'Eglise dont nous faisons partie, de ses communautés religieuses et, plus encore, de ses paroisses locales ? Faudrait-il peut-être aller jusqu'à estimer que cette expérience de l'Esprit est, tout au moins idéalement, constitutive de l'Eglise tout entière ? N'est-elle au contraire qu'une manifestation, peut-être légitime, mais somme toute superflue et de nature à détourner l'Eglise de tâches plus urgentes ?

II

Essai de formulation théologique des éléments en présence

Pour pouvoir apprécier théologiquement le Pentecôtisme, il faut évidemment savoir quels sont les éléments en présence. Mais pour savoir et communiquer ce que sont ces éléments, il faut tenter d'exprimer conceptuellement ce que sont ces éléments. Il en va toujours ainsi en théologie, dès que l'on vise à porter un jugement théologique sur une manifestation qui se présente comme une expression de la foi chrétienne.

Dans le domaine qui nous occupe ici, le Pentecôtisme, nous nous trouvons placés, peut-être davantage que dans d'autres cas, devant une difficulté particulière. C'est que, de manière assez générale, on a conceptualisé les diverses manifestations de foi que nous avons recensées dans la première partie de cet exposé en recourant au terme de « charisme ». Comment, en quel sens entendre ce terme ? Telle est la question à laquelle nous devons tenter de répondre avant d'envisager comment la réalité qu'il désigne s'inscrit dans l'ensemble de la vie de l'Eglise et de la doctrine chrétienne.

1. **Portée et limites des charismes**

Saint Thomas, vous le savez, propose une distinction apparemment suggestive entre deux formes de la grâce : la

gratia gratum faciens et la *gratia gratis data* [7]. Par la première, Dieu unit l'homme à lui-même, il se le rend agréable. Quant à la seconde, elle a pour but de « permettre à celui qui la reçoit de contribuer à ramener un de ses frères à Dieu » [8]. C'est au sujet de cette seconde forme de la grâce que le docteur angélique parle des charismes mentionnés dans la Première lettre de saint Paul aux Corinthiens [9]

Une telle distinction est intéressante. Pourtant, elle présente deux difficultés exégétiques. D'une part, le terme grec de CHARISMA (qui ne se rencontre que chez saint Paul dans le Nouveau Testament, à part un exemple dans 1 Pierre 4. 10) ne désigne pas seulement les manifestations particulières dues à l'action de l'Esprit, mais bien la totalité des dons de l'Esprit, lesquels culminent dans la foi, l'espérance et la charité. D'autre part, il est des dons — telle la glossolalie — qui, comme tels, ne sont pas destinés à l'édification des frères comme il appert de 1 Cor. 14. 4. Sur ce point tout au moins, la conceptualisation de saint Thomas n'est pas rigoureuse.

Compte tenu de l'ensemble des passages pauliniens, le terme de CHARISMA doit être défini de manière plus générale et identifié à toute œuvre spécifique du Saint-Esprit dans l'Eglise. A cet égard, la « simple » foi (cf. 1 Cor. 12. 9) et, plus encore, la charité (cf. 1 Cor. 13) sont aussi bien des charismes que la glossolalie ou la guérison des maladies.

S'il en est ainsi, la question se pose : y a-t-il identité entre tous les dons de Dieu ? Plus précisément : n'y a-t-il pas d'autres dons de Dieu que les dons de l'Esprit dont parle l'apôtre ? C'est ici qu'apparaît la légitimité du sujet de cet exposé : Charisme et institution.

Si nombreux, si divers soient-ils, les dons du Saint-Esprit ne reposent pas sur eux-mêmes, parce que l'œuvre du Saint-Esprit ne repose pas sur elle-même. Elle repose sur l'œuvre du Fils, laquelle repose sur l'œuvre du Père. C'est dire que l'on ne peut rendre compte théologiquement des charismes sans les situer dans l'ensemble de l'œuvre du Dieu trinitaire. L'œuvre de l'Esprit se réfère à l'œuvre du Christ. L'œuvre du Christ se réfère à l'œuvre du Père qui, en vertu de la monarchie divine, est à l'origine de la totalité de l'œuvre du Dieu trinitaire.

L'œuvre du Père, c'est l'œuvre spécifique du Créateur. La création préexiste à l'incarnation du Fils et à l'effusion

[7] « La grâce qui rend agréable (scil. à Dieu) » et « la grâce donnée gratuitement » *Sum. theol,* 1a-2ae, quaest. 111, art. 1.
[8] *Ibid.,* art. 4.
[9] Cf. 1 Cor. 12-14.

de l'Esprit. L'œuvre du Fils, c'est l'œuvre spécifique du réconciliateur. Cette œuvre préexiste à l'effusion de l'Esprit. La création a été faite. Sans doute le Père en est-il aussi le conservateur, mais il la conserve dans le statut qu'il lui a donné dès le début. Ce statut constitue une réalité objective dont Dieu a été et demeure au sens propre l'« instituteur ». La réconciliation, elle aussi, a été faite par la conception, la naissance, le ministère, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ. En ce sens-là, il y a aussi lieu de parler de la réconciliation comme d'une réalité objective, elle aussi « instituée » une fois pour toutes.

Le terme d'institution est donc un terme adéquat pour désigner aussi bien l'œuvre du Père que l'œuvre du Fils. Or, ces deux institutions sont, elles aussi, des dons de Dieu. On ne saurait donc identifier dons de Dieu et charismes. Si tout charisme est un don de Dieu — de l'Esprit de Dieu, — il y a des dons de Dieu antérieurs, qui ne sont pas des charismes.Sur la base de ces dons antérieurs, les charismes sont donnés, par un nouvel acte divin, l'acte créateur spécifique du Saint-Esprit actualisant le don unique et définitif du Père dans la création et du Fils dans la réconciliation.

S'il en est ainsi de l'économie divine (et je ne vois pas comment l'on pourrait contester qu'il en est ainsi, sous peine de verser dans l'illuminisme), on sera conduit à admettre que l'œuvre totale de Dieu se répercute dans trois types de dons de la grâce :

— les dons « naturels » imputables au Créateur ;
— les dons de la nature « restaurée », objectivement présents dans la seule personne du Christ ;
— les dons de la nature et de sa restauration actualisés (à titre de signes eschatologiques annonçant la restauration finale) par l'Esprit.

En d'autres termes, le couple charisme-institution, à condition d'être bien compris, est indispensable pour formuler la réalité de la révélation et de l'œuvre totales du Dieu Trinitaire.

A condition d'être bien compris ! Et cela signifie être compris de la manière suivante :

— que les dons du Saint-Esprit soient éprouvés selon le critère du dépôt apostolique ;
— que les actualisations qu'ils constituent soient reçues avec reconnaissance lorsqu'elles sont reconnues comme authentiques, c'est-à-dire fondées sur les œuvres objectives du Père et du Fils ;
— qu'il soit reconnu et confessé qu'elles ne sauraient s'inscrire en faux contre d'autres actualisations antérieures, dont l'Eglise a gardé le mémorial ;

— que les porteurs, les bénéficiaires, les témoins de ces actualisations gardent la communion avec l'Eglise du passé, présente aujourd'hui, et qui est toujours déjà là, à n'importe quel instant du moment présent.

Il ne saurait donc y avoir de charismes sans que l'institution « patrologique » et christologique soit déjà présente, avec ses virtualités qu'il appartient à l'Esprit d'actualiser. Comment l'Esprit les actualiserait-il, si elles n'étaient déjà présentes ? C'est dire en fin de compte que le couple charisme-institution doit être inversé. Sans doute, à nos yeux, découvrons-nous la précédence de l'institution grâce à l'œuvre actualisante de l'Esprit. Mais c'est précisément cette précédence que nous découvrons ! Si nous parlons en croyants — et comment pourrions-nous parler en théologiens, si nous ne parlions pas en croyants ? — nous ne pourrons que constater que l'œuvre objective du Père créateur et du Fils réconciliateur, dont les virtualités demeurent présentes dans le dépôt apostolique, précède son actualisation par l'Esprit. C'est précisément en vertu de ce dépôt que l'Esprit peut l'actualiser, en accomplissant sa mission spécifiquement pneumatique.

2. Conséquences ecclésiologiques

Au point où nous en sommes, nous pouvons déterminer comme suit les deux caractères, institutionnel et charismatique, de l'œuvre totale de Dieu et les conséquences ecclésiologiques qui en découlent.

1. L'institution est la répercussion dans l'Eglise de l'œuvre du Père et de l'œuvre du Fils. Elle constitue une réalité de type ontologique. Concrètement, cette réalité constitue l'Eglise de trois manières : par la Parole apostolique, présente dans la succession des interprétations de la Parole biblique, par les sacrements apostoliques, présents dans la succession des sacrements initiaux par le ministère apostolique, présent dans la succession des porteurs de la Parole et des sacrements.

2. Les charismes sont la répercussion dans l'Eglise de l'œuvre de l'Esprit. Ils constituent des réalités de type actualiste. Concrètement, ils constituent l'Eglise en manifestant la puissance de la Parole, des sacrements et du ministère apostoliques.

3. Ainsi comprises, les réalités institutionnelles et les réalités charismatiques, qui sont nettement distinctes, ne peuvent être séparées. Des institutions sans charismes demeureraient purement virtuelles, elles ne manifesteraient pas la puissance actuelle de l'œuvre déjà accomplie du Dieu trinitaire. Des charismes « flottants », non rapportés aux institutions seraient sans référence à l'aspect objectif, uni-

que et définitif de l'œuvre du Père et de l'œuvre du Fils. Dans un cas comme dans l'autre, l'œuvre totale du Dieu trinitaire serait déchirée.

4. Les deux aspects de l'Eglise, l'aspect institutionnel et l'aspect charismatique sont donc complémentaires. Ils se conditionnent l'un l'autre. L'aspect institutionnel serait inopérant en l'absence de l'aspect charismatique. L'aspect charismatique serait obscur et arbitraire en l'absence de sa référence institutionnelle. L'Eglise est ainsi entièrement institutionnelle, en ce sens qu'aucun de ses éléments n'est privé de référence à ce que Dieu a établi une fois pour toutes : sa création et sa réconciliation. Mais elle est aussi entièrement charismatique, en ce sens qu'elle ne peut vivre que dans l'actualisation par l'Esprit du dépôt apostolique.

III

Perspectives pastorales

Nous avons constaté que l'Eglise tout entière est à la fois institutionnelle et charismatique, et cela en vertu même de l'économie divine manifestant l'essence du Dieu trinitaire. En principe, il n'y a donc aucune opposition entre institution et charismes. Mais, du fait qu'institution et charismes sont complémentaires, il y a, en pratique, une tension et par conséquent un risque d'opposition entre institution et charismes. Les tenants de l'institution — qui y tiennent d'ailleurs en vertu du charisme qui les a poussés à devenir ministres ! — peuvent être tentés de ne pas accorder d'importance première aux charismes, estimant que leur devoir spécifique consiste à veiller sur le « bon dépôt » (2 Tim. 1. 14) de la Parole, des sacrements et du ministère apostoliques, comme si cela était possible sans l'assistance du « Saint-Esprit qui habite en nous ». Les bénéficiaires de certains charismes, particulièrement éclatants, — qui ne les auraient pas reçus en dehors d'une tradition de type institutionnel, fût-elle minimale ! — pourraient être tentés de s'estimer plus ou moins libérés de toute obédience de type institutionnel.

Qu'en est-il, à cet égard, des mouvements charismatiques d'aujourd'hui ? A la lumière des considérations que nous avons faites dans la deuxième partie, il est possible de marquer les points de repère suivants.

1. Du côté des tenants de l'institution, il y aura lieu de se montrer accueillants, plus encore attentif à *toutes* les manifestations charismatiques, même les plus « extraordinaires », dans la mesure où les bénéficiaires de ces manifestations ne prétendent pas que les dons particuliers qu'ils

ont reçus constituent des conditions qu'il faudrait posséder pour être un chrétien « complet » ou même un « vrai » chrétien, dans la mesure aussi où ils ne prétendent pas instaurer un nouvel ordre — et éventuellement une nouvelle hiérarchie — dans l'Eglise, à côté de l'ordre instauré par la communauté ou même contre lui. D'après leur essence même, les dons de l'Esprit sont variés (1 Pi. 4. 10), libres, illimités. Personne ne saurait définir ceux qu'il faudrait posséder pour être chrétien. Car le « christianisme » n'est pas un état constatable à coup sûr. C'est un Evangile, un appel perpétuel. Tout ce que l'on peut définir, c'est les éléments objectifs de l'appel, culminant dans l'œuvre de Dieu qui appelle à la foi, à l'espérance et à la charité. A l'inverse, la moindre des réponses, et, à plus forte raison, les réponses les plus existentielles, les plus extraordinaires, ne sauraient être négligées, puisqu'elles manifestent la vie libre de l'Esprit dans l'Eglise. Mais que signifie concrètement, pour un évêque, pour un pasteur, chargé de rassembler un troupeau autour du Christ, accueillir toutes les manifestations charismatiques ? Cela signifierait-il que les assemblées de l'Eglise et sa réunion par excellence, l'Eucharistie, devraient devenir le lieu de manifestation de tous les charismes, qu'il faille, par exemple, tendre à ce que tout culte devienne semblable aux réunions de l'Eglise de Corinthe du temps de saint Paul ? Je ne le pense pas, et cela pour la raison suivante : c'est que personne n'a le monopole des charismes et que l'on ne saurait imposer à une assemblée chrétienne locale, groupée autour de son épiscope (évêque, prêtre ou pasteur) un type de culte qui procède de dons par trop particuliers pour pouvoir être partagés par tous. Sans doute ces dons sont-ils donnés « pour l'utilité commune » (1 Cor. 12. 7). Mais il n'y a d'utilité que là où il y a consentement mutuel. Tout pasteur soucieux de sa responsabilité évangélique, c'est-à-dire de l'unité du troupeau dans l'amour, évitera dès lors d'imposer telles manifestations charismatiques particulières comme une *loi* à sa communauté. Cela ne signifie nullement qu'il ne puisse pas être souhaitable, dans des cas précis et dans des circonstances données, d'intégrer de manière occasionnelle ou même organique un groupe charismatique à la vie d'une paroisse. Mais il est évident que cela n'est pas toujours possible, ni même désirable. Ce qui est toujours possible, en revanche, c'est d'agir en sorte que les communautés charismatiques « ne soient pas marginales par rapport à l'évêque, centre vital de la communauté ecclésiale »[10] (et ajouterai-je à l'intention des protestants, par rapport au *locum tenens* de l'évêque, pasteur, conseil

[10] *Suenens,* op cit., p. 174.

presbytéral ou synodal selon les dénominations). En ce sens, l'on peut, je crois, assimiler les mouvements charismatiques actuels aux mouvements monastiques ou conventuels du passé ou du présent. Il y a sans doute, entre ces mouvements et l'Eglise dont ils relèvent une circulation de vie profitable aux uns et aux autres. Mais il n'y a pas d'identification absolue et définitive. Quels qu'ils soient, charismatiques ou conventuels, de tels mouvements ne sauraient jamais constituer qu'une partie de l'Eglise, ou, pour autant que ce vocabulaire soit admissible, qu'une *ecclesiola* dans *l'ecclesia.* Mais, à ce titre, et sous réserve de ce qui va être dit, ils ont plein droit à être reconnus, écoutés, aidés, quels que soient par ailleurs les problèmes que puissent poser — *facta probant...* — leurs relations avec l'Eglise au sein de laquelle ils se trouvent.

2. Du côté des tenants des mouvements charismatiques, il y aura lieu de reconnaître la nécessité primordiale de l'unité autour des éléments institutionnels de l'Eglise : la prédication, les sacrements et le ministère apostolique porteur de la prédication et des sacrements. Il ne s'agit certes pas d'une soumission à quelque totalitarisme institutionnel. Les dons charismatiques restent libres par rapport à tout pouvoir de type sociologique. Mais cette liberté ne saurait être employée que positivement : en faveur du lien d'amour entre les croyants, quelque différence qu'il puisse y avoir entre les dons qu'ils ont reçus. Plus encore : elle ne saurait récuser les dons objectifs antérieurs aux charismes, dons du Père et du Fils, qui sont la condition *sine qua non* des dons de l'Esprit. Elle ne saurait par conséquent récuser, au nom de l'actualité de l'Esprit, le caractère institutionnel de l'Eglise. A l'inverse, les dons de l'Esprit, dans toute leur variété, apportent aux institutions, tant christologiques que « patrologiques » le déploiement des virtualités qu'elles contiennent. Sans eux, la Parole apostolique demeurerait une déclaration de type purement intellectuel, voire conceptuel, les sacrements apostoliques des rites encore purement extérieurs à la foi, le ministère apostolique une réalité encore exclusivement juridique. Sans eux, la créature humaine, créée pour glorifier Dieu et pour trouver en Lui, par le Christ, sa propre glorification, n'atteindrait pas encore la finalité de son être. En un mot, sans eux, les institutions, tant « patrologiques » que christologiques, demeureraient des moyens non encore employés en vue de leur propre fin, un *traditum* non encore actualisé, faute d'*actus tradendi* dû à l'action seule efficace de l'Esprit. Action créatrice à sa manière : non point créatrice *ex nihilo* comme celle du Père, mais restauratrice, par le Christ, de la création pécheresse rendue à la plé-

nitude de sa nature fondamentalement bonne. Action réconciliatrice à sa manière : non point réconciliatrice dans la solitude de la Croix et dans l'unicité de la Résurrection, comme celle du Christ, mais réconciliatrice, dans le Fils répandu et communiqué par l'Esprit à la communauté des croyants.

Conclusion

Les considérations qui précèdent se rapportent, pour l'essentiel, à la totalité des dons de l'Esprit. Quelle lumière projettent-elles sur les charismes spécifiquement « pentecôtistes », tels que nous les avons décrits dans la première partie de cet exposé ?

La réponse tient, me semble-t-il, en deux points : appréciation fondamentalement positive des charismes pentecôtistes, assortie d'une mise en garde contre des risques possibles de déviations ou d'absolutisations. [11]

Appréciation fondamentalement positive

L'appréciation fondamentalement positive des charismes de type pentecôtiste ne se situe pas dans l'ordre de la doctrine qui, en tant qu'expression du *traditum* apostolique, fait partie des éléments institutionnels de l'Eglise. Elle se situe dans l'ordre de l'actualisation de ce *traditum* même, de l'*actus tradendi*. A cet égard, on peut, me semble-t-il, signaler la portée des charismes pentecôtistes pour trois aspects importants de la vie et du témoignage de l'Eglise : la vie intérieure, l'évangélisation et l'œcuménisme.

Portée pour la vie intérieure. A une époque où, dans le monde et même parfois dans l'Eglise, l'accent est porté sur l'extériorité — technique, politique, économie, structures sociales — les mouvements pentecôtistes constituent un rappel de première urgence : l'origine de toute vie chrétienne authentique et de tout témoignage chrétien efficace ne peut consister que dans un renouvellement du cœur. Sans doute, un tel renouvellement entraîne-t-il des conséquences extérieures mais précisément, ce sont des conséquences, ce ne sont que des conséquences. Ce ne peuvent être que des conséquences Les mouvements de renouveau charismatique s'inscrivent donc en faux contre l'idée, si courante aujourd'hui, selon laquelle il faudrait d'abord réformer les circonstances afin de pouvoir ensuite réformer l'homme. L'économie évangélique est tout autre, elle est

[11] Dans les lignes qui suivent, je me suis inspiré très particulièrement de l'ouvrage de L. Boisset, mentionné note 2.

exactement inverse: c'est par l'homme qu'il faut commencer, et non par les circonstances, les structures ou les conditions politiques. C'est par l'homme que l'Esprit pénètre le monde, c'est l'homme que l'Esprit inspire et dont il s'empare. Il y a là le rappel, combien nécessaire, d'une vérité évangélique pourtant élémentaire, mais trop souvent oubliée en faveur d'une idéologie hégéliano-marxiste qui séduit parfois des esprits plus généreux que lucides, et cela jusqu'au sein des Eglises.

Portée pour l'évangélisation. Le caractère spontané, libre, oral, gestuel, des manifestations pentecôtistes permet à celles-ci, beaucoup plus qu'au culte chrétien de type traditionnel, de toucher des hommes que les Eglises n'atteignent pas lorsqu'elles en restent à l'énoncé des vérités de la foi, à la catéchèse doctrinale ou même à la prédication de type traditionnel, c'est-à-dire intellectuel. En effet, si « kérygmatique » qu'elle puisse être, la prédication de type traditionnel constitue néanmoins toujours un « discours » tenu par un homme devant d'autres hommes. Les essais tentés pour faire « participer » les auditeurs à la prédication s'avèrent, en général, inefficaces. Et cela est aisément explicable : c'est un genre faux que de prétendre demander aux auditeurs ce qu'il convient de leur dire... Cette espèce de « réformes » liturgiques ou cultuelles n'aboutit pas parce qu'elle considère la communauté comme une juxtaposition d'individus. Dans les mouvements pentecôtistes, au contraire, la communauté est vécue comme telle, elle enveloppe l'individu qui s'y rend, par curiosité, par désespoir, par désœuvrement, dans un contexte de vie. Là, le moyen de communication est « non la définition, mais la description ; non l'énoncé mais l'histoire ; non la doctrine, mais le témoignage ; non la somme théologique, mais le chant ; non le traité, mais le programme de télévision, etc. »[12] Sans doute les éléments institutionnels, intellectuels, conceptuels de la doctrine demeurent-ils nécessaires. Mais aujourd'hui, dans une culture qui est de plus en plus orale, de moins en moins écrite et littéraire, ils ne « passent » plus, à moins d'être traduits dans des formes beaucoup plus immédiates, totales, corporelles même, de communication.

Portée pour l'œcuménisme. Le Pentecôtisme actuel a surgi dans toutes les confessions chrétiennes de quelque importance. Il y a là un signe œcuménique d'une portée évidente. Si des manifestations de foi chrétienne indubitablement authentique ont surgi de part et d'autre des barrières confessionnelles, n'est-ce pas une preuve que ces barrières ne s'élèvent pas jusqu'au ciel, mais que, dans leur effort de rendre témoignage à la vérité, les confessions

[12] W.J. Hollenweger, cité par L. Boisset, op. cit. p. 75.

ne sont pas néanmoins soustraites au poids des conditions historiques qui les ont vues naître et qui les accompagnent dans l'ambigu de leur histoire ? Quoi qu'il en soit, la similitude des mouvements pentecôtistes au sein de la plupart des confessions chrétiennes, l'influence qui s'exerce d'une confession à l'autre par les groupes charismatiques où se rejoignent des chrétiens de traditions diverses ne peuvent qu'inciter les responsables des Eglises à réexaminer leurs contentieux séculaires, qui portent beaucoup plus sur leurs éléments institutionnels que sur leurs éléments charismatiques.

Risques

On ne saurait, pour autant, fermer les yeux sur les risques que comporte le Pentecôtisme, même celui d'aujourd'hui, qui ne prête guère le flanc à être suspecté d'illuminisme. Notons toutefois que, s'il s'agissait tout à l'heure d'une approbation fondamentalement positive, il y a lieu, ici, de ne parler que de risques. Il faut toutefois le faire, faute de quoi un exposé tel que celui-ci ne remplirait pas toute la fonction théologique qui est la sienne.

Sur quatre points, il semble indiqué d'interroger les tenants du Pentecôtisme actuel.

1. A rechercher, à juste titre, les charismes extraordinaires (1 Cor. 14. 1), ne risque-t-on pas de confondre inconsciemment l'extraordinaire et le divin, en d'autres termes, le psychisme humain et le Saint-Esprit ?

2. A insister, à juste titre, sur le sentiment de plénitude que donne le « baptême dans l'Esprit », ne risque-t-on pas de banaliser, de sous-estimer trop aisément les difficultés de la foi, le sérieux du doute, la réalité de la tentation ?

3. A insister, à juste titre, sur l'enthousiasme que provoque la lecture de l'Ecriture, ne risque-t-on pas de n'y trouver que ce qui confirme sa propre conviction, plutôt que de l'écouter sur tous les points où elle se prononce (et il en est qui ne provoquent guère « l'enthousiasme », mais bien la consternation créatrice d'une vraie repentance) ?

4. A insister, à juste titre, sur la nécessité d'une vraie communauté de croyants enthousiastes, ne risque-t-on pas de se couper des autres croyants, de leurs Eglises et de faire ainsi acte de prosélytisme, soit au détriment de l'unité que l'on affirme par ailleurs, soit en prétendant imposer à ces croyants et à leurs Eglises une forme, toujours particulière, de spiritualité ?

Pourtant, si pertinentes soient-elles, ces questions ne sauraient remettre en question l'essentiel : c'est que les mouvements pentecôtistes d'aujourd'hui ne sont pas illu-

ministes. C'est donc que les Eglises peuvent y trouver tout ensemble un renouvellement et un rapprochement de leur témoignage, de leur action, de leurs structures mêmes, afin que la finalité de leurs institutions légitimes apparaisse plus efficacement, aux yeux de leurs propres fidèles et aux yeux du monde, qui en attend beaucoup plus qu'il ne le sait lui-même.

Conversion-initiation

dans le livre des Actes*

par J.D.G. DUNN
Professeur de NT à l'Université de Nottingham

Fruit d'une thèse de doctorat sur le baptême dans le Saint-Esprit, le livre de M. Dunn nous offre une remarquable étude exégétique sur ce sujet. Il y examine attentivement chaque passage du Nouveau Testament concernant cette question. Nous avons jugé bon d'en présenter au public francophone cet extrait, qui offre une synthèse très riche de l'enseignement de Luc.

En théologie du Nouveau Testament, rares sont les problèmes aussi déconcertants que celui de la conversion-initiation ** dans les Actes des Apôtres. La relation entre le don de l'Esprit et le baptême d'eau est particulièrement troublante : ils sont parfois clairement distincts (1. 5 ; 11. 16), parfois sans aucun lien (2. 4 ; 8. 14 s. ; 18. 25), parfois le baptême précède le don de l'Esprit (2. 38 ; 19. 5 s.), parfois c'est l'inverse (9. 17 s. ?; 10. 44-48). Le rôle et le sens du baptême de Jean et de l'imposition des mains viennent encore compliquer le problème. Jusqu'ici, notre étude n'a fait que suggérer une solution ; il s'agit maintenant d'approfondir.

Notre discussion prendra comme point de départ Actes 2. 38 que j'ai laissé jusqu'ici de côté puisque ce texte sou-

*Cet article est la traduction du neuvième chapitre du livre de James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres, SCM Press, 1970, 248 p.). Nous remercions l'auteur et l'éditeur de nous permettre de reproduire un extrait de cet ouvrage (pp. 90-102).

** Le terme « conversion » désigne pour l'auteur l'aspect intérieur et subjectif (repentance, pardon, union à Christ) et « initiation » l'aspect extérieur et rituel (confession orale, baptême, imposition des mains) de l'événement global (= conversion-initiation) qui fait d'un homme un chrétien. Cf. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 7 (n.d.l.r.).

lève des questions qu'il est préférable de replacer dans un contexte plus large que celui que le débat avec le pentecôtisme a permis jusqu'à maintenant. Luc entend probablement nous donner en Actes 2. 38 le modèle et la norme de la conversion-initiation chrétienne dans sa présentation des débuts du christianisme. A la fin du premier sermon chrétien, le grand apôtre montre la façon d'instruire ceux qui recherchent la foi. [1]

Pierre est le pionnier (10. 1 - 11. 18) et son exemple est suivi dans les questions décisives de l'expansion missionnaire (15. 7-11, 14 ss.). En Actes 3. 19 s., le deuxième sermon chrétien, on retrouve le même schéma dans des termes équivalents ; il faut en effet comprendre les « temps de rafraîchissement » *(kairoi anapsuxeôs)* comme la période de répit et de bénédiction précédant la parousie et culminant en elle, c'est-à-dire comme les jours derniers qu'introduit l'Esprit et qui conduisent au dernier jour. Si ces énoncés, ainsi que les indications du nombre de convertis sont historiques, cela signifie que la plupart des premiers chrétiens ont été reçus dans l'Eglise conformément à ce schéma. Ayant eux-mêmes fait l'expérience de son efficacité, ils l'ont à leur tour appliqué dans leur œuvre d'évangélistes (8. 4 par exemple). Le sermon d'Actes 2 devait peut-être aussi servir de modèle kérygmatique (Lampe dans *Studies in the Gospels* [D.E. Nincham (édit.), 1955], p. 159).

De plus, c'est le seul verset des Actes qui lie directement les uns aux autres les trois éléments les plus importants de la conversion-initiation: la repentance, le baptême d'eau et le don de l'Esprit (la repentance et la foi étant les deux faces de la même réalité).

Les trois mots principaux que Luc utilise pour décrire l'acte de foi sont *metanoein, epistrephein* et *pisteuein.* Chacun d'eux décrit le même acte sous un angle différent : *metanoein* signifie toujours « se détourner *(apo)* du péché » ; *epistrephein* « se tourner vers *(epi)* Dieu » et *pisteuein* essentiellement « s'engager, se consacrer à *(eis)* Christ ». Ils peuvent être utilisés tout seuls, avec un sens plus large (p. ex. 2. 38 ; 9. 35 ; 11. 18 ; 16. 31) ou par paire (p. ex. 3. 19 ; 26. 20 ; 2. 38 avec 2. 44 ; 20. 21 ; 11. 21 ; 26. 18). Dans le premier cas, ils désignent souvent l'acte de foi dans sa totalité ; dans le second, ils ont un sens plus restreint, comme nous venons de le suggérer. *(Apo) dechesthai* (2. 41 ; 8. 14 ; 11. 1 ; 17. 1) et *prosechein* (8. 6, 11 ; 16. 14) décrivent aussi la réponse à la parole prêchée *(logos).*

De ces trois éléments, chacun est accompli par une des parties en présence : l'initié, la communauté chrétienne et

[1] Voir G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* [10] (NTD, 1962), p. 53 ; J.H.E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (1967), pp. 88, 95 ; cf. C.H. Dodd, *Apostolic Preaching,* p. 23.

Dieu.[2] Dans la conversion-initiation chrétienne normale, chacune de ces parties joue un rôle distinct et, à moins que chacune ne joue son rôle, la conversion-initiation est incomplète. *Metanoésate* (« repentez-vous », impératif actif), c'est ce que les auditeurs doivent faire ; *baptisthétô* (« soit baptisé », impératif passif), c'est ce que la communauté doit accomplir en faveur de l'auditeur ; *lémpsesthe* (« vous recevrez », indicatif futur actif), c'est la promesse inconditionnelle (seules les deux conditions précédentes sont mentionnées) de ce que Dieu va lui accorder. Ceux qui se repentent et sont baptisés recevront le don de l'Esprit. Notons qu'aucune possibilité de délai n'est envisagée ici.[3] Comme pour le commandement et la promesse de 16. 31, l'obéissance au commandement reçoit le résultat promis.

Le don de l'Esprit

Le plus important de ces trois éléments est le don de l'Esprit. En 2. 38, c'est le point culminant de tout l'événement de conversion-initiation : des deux choses offertes — le pardon des péchés et le Saint-Esprit — c'est le don positif que Pierre met en valeur, celui qui avait d'abord attiré la foule et qui est l'essence du nouvel âge et de la nouvelle alliance (2. 39). L'Esprit est le porteur du salut, car la promesse de 2. 38 doit inclure celle de 2. 21 (et de 16. 31). Ceci est confirmé par le fait que 2. 39 c fait clairement allusion à la « fin » de Joël 2. 32, le verset même qui conclut la citation d'Actes 2. 17-21[4]; Pierre interprète la délivrance survenant « en ces jours-là » comme le salut eschatologique en 2. 21 et comme le don de l'Esprit en 2. 38 s. Nous avons déjà vu que pour Luc, comme pour Paul, le don de l'Esprit est le moyen par lequel les hommes entrent dans la bénédiction d'Abraham. De même, pour autant que l'expérience de Jésus au Jourdain représente pour Luc un type de conversion-initiation chrétienne, notons que là aussi c'est l'onction de l'Esprit qui constitue l'élément le plus important, le baptême ne jouant qu'un rôle préliminaire.

[2] Cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Paris, Cerf, 1948 ; trad. angl. de 1959, p. 163).

[3] Contre J.D. Stiles, *The Gift of the Holy Spirit* (s.d.), p. 8 ; M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* (1964), p. 25.

[4] F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Londres, Tyndale Press, [2]1952), p. 99 ; cf. aussi son *Commentary on the Book of Acts* (New International Commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1954), p. 78 ; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen, 1956), p. 152 ; Stählin, *Die Apostelgeschichte, op. cit.*, p. 54 ; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (1963), p. 31.

Quatre récits des Actes* font aussi ressortir que le don de l'Esprit est pour Luc l'élément le plus important de la conversion-initiation. Dans le cas des 120, c'est le don de l'Esprit qui les introduit dans le nouvel âge et la nouvelle alliance. Le baptême de Jean peut être présupposé, mais il ne joue aucun rôle dans leur entrée effective dans l'âge de l'Esprit. Dans le cas des Samaritains, le baptême d'eau chrétien avait bien été administré, mais il n'équivalait pas à une conversion-initiation pleine et valable : en absence de l'Esprit, sa signification en était fortement réduite. En l'occurrence, c'est la venue de l'Esprit qui était recherchée par-dessus tout. Dans le cas de Corneille, c'est la réception de l'Esprit qui accorda le salut, le pardon et la purification du cœur ; et c'est cela qui décida de son admission dans la communauté chrétienne (le baptême d'eau n'est même pas mentionné dans 11. 14-18) ; le baptême d'eau signifiait simplement que l'homme avait compris et reconnu l'action décisive et antérieure de Dieu. Dans le cas d'Apollos et des Ephésiens, le critère décisif pour savoir si leur baptême johannique était suffisant, c'est la possession ou l'absence de l'Esprit. Pour Apollos, le baptême chrétien n'était pas nécessaire parce que sa possession de l'Esprit indiquait qu'il était déjà chrétien ; tandis que pour les Ephésiens, il l'était, parce que l'absence de l'Esprit indiquait qu'ils n'étaient pas chrétiens.

Dans la conversion de Paul, c'est naturellement sa rencontre unique avec Jésus ressuscité (cf. 1 Co. 15. 8) qui occupe le centre de la scène. Nous pouvons supposer que tous les autres exemples de conversion-initiation rapportés par Luc suivent le schéma d'Actes 2. 38. Le don de l'Esprit n'a pas besoin d'être mentionné — bien qu'il puisse être sous-entendu par la joie de l'eunuque éthiopien et du geôlier de Philippes (Lampe, dans *Studies*, p. 198) — puisque l'accomplissement des conditions (repentance / foi et baptême) a pour résultat le don et la réception de l'Esprit. C'est uniquement parce que la plupart des gens recevaient l'Esprit au moment du baptême d'eau — ou juste après — que ce dernier est ensuite devenu le sacrement du don de l'Esprit. De même que le don de l'Esprit, le baptême n'a pas besoin d'être explicitement mentionné, mais on peut le sous-entendre (p. ex. 9. 42 ; 11. 21 ; 17. 34).

Il apparaît donc clairement qu'une des intentions de

* Ces passages ont été examinés en détail dans les pages 38 à 89 qui précèdent cet extrait de *Baptism in the Holy Spirit* (n.d.l.r.).
[a] Comme les 120 (n.d.l.r.).
[b] Comme les Samaritains (n.d.l.r.).
[c] Comme Corneille (n.d.l.r.).
[d] Comme les Ephésiens (n.d.l.r.).

Luc, en rapportant ces cas peu communs, est de montrer que la seule chose qui fasse d'un homme un chrétien, c'est le don de l'Esprit. On peut avoir été longtemps en compagnie de Jésus[a], avoir fait profession de foi et avoir été baptisé au nom du Seigneur Jésus[b]; on peut être parfaitement « pur » et acceptable devant Dieu[c], et même être « disciple »[d], *sans pour autant être chrétien,* parce qu'on n'a pas encore reçu l'Esprit. En dernière analyse, le seul critère qui permette de déterminer si un homme est chrétien ou pas est de savoir s'il a reçu l'Esprit.

L'acte de foi et le don de l'Esprit

Il importe maintenant de clarifier la relation entre la foi, l'acte de croire en *(pisteusai eis)* Christ, et le don de l'Esprit. Peut-être qu'une bonne partie de notre argumentation n'a jusqu'ici pas réussi à convaincre les Pentecôtistes. La plupart d'entre eux semblent adhérer à ce qui leur paraît être la conception réformée classique de l'ordre du salut : l'Esprit travaille avec ou dans une personne avant sa conversion, lui permettant de se repentir et de croire, auquel moment il reçoit Jésus dans son cœur et dans sa vie. A ces deux œuvres distinctes de la grâce, le pentecôtiste ajoute une troisième par sa théologie du baptême dans l'Esprit.[5] Ainsi, dans des cas comme 2. 38 ou 19. 5 s., le pentecôtiste pense avoir raison parce que le baptême est ici la confession d'une conversion qui a déjà eu lieu. Puisque la conversion indique que l'Esprit est déjà à l'œuvre dans la vie d'un homme, l'Esprit reçu au baptême ou après lui est une œuvre de grâce distincte de la conversion et postérieure à elle.[6]

[5] Un exemple extrême nous est offert par la « Blessed Trinity Society » dans un tract intitulé *Why...* : « Après avoir accepté le Seigneur Jésus-Christ, il reste encore un pas à franchir pour recevoir la pleine promesse de Dieu : c'est d'accepter le don du Saint-Esprit. » (Cité dans *The Churchman* (No 80 (1966), p. 304.) Cf. H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* (1968), p. 93, n. 15. En ce qui concerne le mouvement de Sainteté, voir A.B. Simpson, *The Holy Spirit or Power from on High* (1896), II, p. 28. Du côté catholique, voir les citations de F.H. Elpis et H. Cooper *in* Lampe, *The Seal of the Spirit* [2] (1967), pp. xxiiis. ; cf. R.B. Rackham, *The Acts of the Apostles* [14] (1951), p. 116; G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945), p. 260 ; L.S. Thornton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* (1954), p. 173.

[6] P. ex. R.M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949), pp. 51 s., 55, 58 s. ; E.C. Miller, *Pentecost Examined* (1936), pp. 50 s. ; H. Horton, *The Baptism in the Holy Spirit* (1961), pp. 13, 18 ; M.C. Harper, *Walk in the Spirit* (1968), p. 15.

Bien des théologiens conservateurs considèrent que, pour la position réformée classique, la régénération précède la conversion dans l'*ordo salutis* et que c'est elle qui permet la conversion. Ainsi, p. ex., Smeaton cite Wesley en l'approuvant : « ... chacun, *pour pou-*

Je ne nie pas que le théologien chrétien puisse parler avec raison de l'œuvre de l'Esprit qui convainc et amène à la conversion (même si quasiment les seuls passages qui puissent être invoqués sont Jn 16. 8-11 et peut-être 1 Co. 14. 24 s.).[7] J'affirme cependant de façon catégorique que, pour les auteurs néo-testamentaires qui abordent ce sujet, le don de la grâce salvatrice reçue à la conversion — c'est-à-dire au moment où l'individu croit — est le Saint-Esprit. Le don capital de l'Esprit qui fait d'un homme un chrétien, et sans lequel il ne l'est pas, ne vient ni avant ni après, mais *à* la conversion. Le Nouveau Testament ne reconnaît pas de réception préliminaire de l'Esprit. En ce qui concerne Paul, Ro. 8. 9 exclut aussi bien la possibilité qu'un *non*-chrétien possède l'Esprit que la possibilité qu'un chrétien *ne* le possède *pas* : seules la réception et la possession

voir croire et être sauvé, doit recevoir le Saint-Esprit » (Wesley, *Works,* VIII, p. 49 ; c'est nous qui soulignons). Voir aussi A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (1900, réimpr. 1956), pp. 283-353, spéc. pp. 295 ss. ; E.H. Palmer, *The Holy Spirit* (1958), pp. 79, 83 ; J.H. Gerstner, *The Biblical Expositor* (éd. C.F.H. Henry, 1960), p. 217.

On distingue cette réception initiale du Saint-Esprit de sa venue ultérieure qui accorde des charismes (J.C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* (1903), pp. 133, 144 ; B.B. Warfield, *Perfectionism* (1958), pp. 122 s. ; N.B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus* (1957), p. 82 ; R.C.H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (1934), pp. 431, 780 ; Gerstner, *op. cit.,* p. 218 ; J.K. Parratt, *The Seal of the Spirit in the New Testament Teaching* (London University dissertation, 1965) ; cf. p. 57, n. 8. Cf. aussi l'interprétation sacramentaliste d'Actes 10 qui distingue « l'Esprit extatique » de « l'Esprit baptismal » : Haenchen, *op. cit.*, p. 307, n. 4 ; Schlier, *Die Zeit der Kirche* (1956), pp. 115 s. ; Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963), pp. 102 s. ; voir aussi Oulton, *ExpT* No 66 (1954-55), pp. 239 s. ; et cf. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (Moffatt, 1931), p. 95.

Parratt semble distinguer une troisième réception de l'Esprit : avant, lors de, et après l'acte de foi (pp. 72, 74 s., 163 s.). Lenski tombe dans la même inconséquence en interprétant Actes 10 (pp. 431, 434). Le dernier ouvrage de Barth manifeste quasiment la même confusion : le baptême d'eau est-il la réponse humaine à l'initiative divine du baptême d'Esprit ou le baptême d'Esprit la réponse divine à la requête humaine exprimée par le baptême d'eau ? voir p. ex. son commentaire d'Actes 10.46s. *Dogmatik* (IV/4, p. 85).

[7] H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (1928), p. 209 ; E. Schweizer, *TWNT* VI, p. 425. A la différence de Bultmann qui nie que Paul attribue la foi à l'Esprit *(Theology of the New Testament* (trad. angl. de 1952), I, p. 330). Pour Luc et Paul, il serait plus précis de dire que la foi est suscitée par la proclamation (inspirée) de l'Evangile. Ceci ressortira clairement de notre étude de Paul (pp. 103-172). Pour les Actes, qu'il suffise de noter la prééminence de *logos,* qui est utilisé trente-six fois pour décrire l'Evangile proclamé. Comme le fait remarquer Büchsel : Luc ne connaît pas de réception de l'Esprit sans la prédication préalable de l'Evangile (*Der Geist Gottes im NT,* 1926, pp. 256-263) ; cf. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (1961), p. 68.

de l'Esprit qui s'ensuit font d'un homme un chrétien. Pour Jean, la naissance spirituelle signifie naître de l'Esprit qui vient d'en-haut, et non d'un Esprit déjà présent (Jn 3. 3-8) car le *pneuma* est le souffle de Dieu (20. 22) qui est vie et qui vivifie (cf. 4. 10 ; 6. 63 ; 7. 38 s.). Tout ce que le croyant reçoit à la conversion — salut, pardon, justification, adoption, etc. — il le reçoit parce qu'il reçoit l'Esprit.

Lorsque les Pentecôtistes tentent d'échapper à cet insistance du Nouveau Testament en distinguant le fait d'accepter Jésus à la conversion du fait de recevoir ensuite le don de l'Esprit, ils s'éloignent de l'enseignement néotestamentaire. Car le Nouveau Testament ne parle *nulle part* de la conversion comme d'« accepter Christ » (malgré l'emploi fréquent de cette formule dans l'évangélisation populaire). Jean 1. 12 se réfère avant tout à l'accueil historique que quelques-uns des « siens » lui ont réservé, en le contrastant avec la réaction de rejet de la majorité (1. 11 s. ; cf. 5. 43 ; 6. 21 ; 13. 20). Col. 2. 6 utilise le terme *paralambanô* qui signifie proprement dit « recevoir un héritage ou une tradition » ; Paul rappelle par là aux Colossiens de quelle manière ils ont reçu la proclamation de Jésus comme Seigneur (Arndt et Gingrich) : « Poursuivez donc votre route dans le Christ, Jésus le Seigneur, tel que vous l'avez reçu. » (TOB). Quant à Apoc. 3. 20 — bien qu'il soit utilisé comme une illustration très appréciée des messages d'évangélisation — c'est un texte écrit naturellement à des chrétiens. Il est vrai que Paul et Jean parlent de Christ demeurant dans une personne ou du croyant « ayant Christ » mais, lorsqu'ils s'expriment de façon plus précise, ils indiquent que Christ demeure dans le croyant par son Esprit et que le croyant a l'Esprit de Christ. Car, depuis l'Ascension, l'Esprit est de façon particulière l'Esprit de Jésus (Actes 16. 7 ; Ro. 8. 9 ; Ga. 4. 6 ; Phil. 1. 19). Ce que l'on reçoit à la conversion, c'est l'Esprit et la vie du Christ ressuscité et glorifié.[8]

Devenir chrétien, c'est donc, pour le dire brièvement,

[8] Cf. aussi Jean, qui parle de l'Esprit comme *allos paraclétos* dans Jn 14. 18-24. Notez également 1 Co. 14. 45 et la façon dont Paul utilise indifféremment les termes « Esprit », « Esprit de Dieu », « Esprit de Christ », et « Christ » dans Ro. 8. 9 s. M. Bouttier, *En Christ* (1962) a montré qu'en général Paul préfère parler de moi/nous en Christ et de l'Esprit en moi/nous, plutôt que de Christ en moi/nous et de moi/nous dans l'Esprit (voir Moule, *The Phenomenon of the NT*, 1967, pp. 24-26). S'il peut parler indifféremment de « Christ dans le croyant » et de « l'Esprit dans le croyant », c'est que ces deux formules veulent dire exactement la même chose. Dans le contexte de l'expérience — mais pas en général — il peut identifier Christ et l'Esprit. L'équivalence ressort de la formule complète : la vie de Christ *dans le croyant* est produite par son Esprit. Voir Dunn, *Baptism...* pp. 148 s.

recevoir l'Esprit de Christ, le Saint-Esprit. Ce que le Pentecôtisme essaie de séparer en deux est en fait un seul et même acte de Dieu. On peut exprimer la relation entre la foi et l'Esprit selon Luc de la façon suivante : à la conversion, la personne croit, se consacre au Christ et reçoit de lui l'Esprit. L'action de l'homme à la conversion est de se repentir, de se détourner du péché et de croire[9]; l'action de Dieu consiste à donner l'Esprit à l'homme au moment où il croit (Act. 2. 38 ; 11. 17 ; 15. 9 ; 19. 2 ; cf. Jn 7. 39 ; Ga. 3. 2). Ce sont les deux composantes essentielles de la conversion mais, en dernière analyse, c'est le don de Dieu qui seul compte. La foi ne justifierait pas si Dieu n'accordait pas son Esprit. La foi, ce n'est que tendre une main vide pour recevoir ; la seule chose qui compte en définitive, c'est ce qui est reçu. Par conséquent, si Bruner a raison de dire que « la vérité de la pneumatologie pentecôtiste tient bon ou s'écroule en fonction de l'exégèse des passages délicats concernant l'Esprit dans les Actes »[10], nous ne pouvons que conclure qu'elle s'écroule.

Le baptême

Si l'acte de foi et le don de l'Esprit ne sont pas séparables, quel rôle le baptême joue-t-il dans l'événement de la conversion-initiation ? Examinons premièrement la relation entre la foi/repentance et le baptême. Dans le livre des Actes, la foi et le baptême sont généralement étroitement liés (cf. 2. 38, 42 ; 8. 12 s. ; 8. 37 s. (D) ; 16. 14 s. ; 16. 31-33 ; 18. 8). Dans le cas des Ephésiens (Actes 19), l'ordre dans lequel Paul pose les questions indique que *pisteusai* (croire) et *baptisthénai* (être baptisé) sont deux manières interchangeables de décrire l'acte de foi : le baptême était l'expression nécessaire de l'engagement, sans laquelle on ne pouvait pas dire qu'ils avaient vraiment « cru »[11]. La mention du nom du Christ lors de ce rite le laisse entendre également. Ceux qui, le jour de la Pentecôte, avaient cru furent baptisés *épi* ou *én tô onomati Iésou Christou. Epi* indique probablement que celui qui était baptisé invoquait

[9] Voir Dunn, *op. cit.*, p. 91. Ces expressions désignent toujours l'action de l'homme qui se détourne du péché pour se tourner vers Dieu. Ce n'est pas Dieu qui accomplit ces opérations-là, même si l'on peut dire que c'est son œuvre (voir 3. 26 ; 5. 31 ; 11. 18 ; 16. 14 ; cf. 4. 12 ; 11. 14 ; 2. 41, 47 ; 11. 24 ; cf. A. Weiser, *TWNT*, VI, p. 187).

[10] F.D. Bruner, *The Doctrine and Experience of the Holy Spirit in the Pentecostal Movement and Correspondingly in the New Testament* (Hamburg dissertation, 1963), p. 43.

[11] « Le NT n'envisage tout simplement pas l'idée d'un chrétien qui ne serait pas baptisé » (Bruce, *Book, op. cit.*, p. 77) ; cf. Käsemann, *Essays on NT Themes* (trad. angl. de 1964), p. 144.

le nom du Seigneur (2. 21 ; 22. 16) et *én* que ce nom était prononcé sur le baptisé (ce qui est identique à la formule et à la technique utilisées lors des miracles de guérison et des exorcismes : 3. 6 ; 4. 7, 10 ; 19. 13-15). Il faut donc considérer le baptême d'eau comme le moment où l'initié invoquait la miséricorde du Seigneur et comme le moyen par lequel il se consacrait à celui dont le nom était invoqué sur lui. Administré dans de bonnes conditions, le baptême d'eau était le point culminant et la mise en œuvre de la foi, l'expression de la repentance et le véhicule de l'engagement.[12]

Tout en reconnaissant que l'on ne peut pas parler de foi sans parler aussi de baptême d'eau, nous devons admettre que la foi est l'élément le plus important. Le baptême permet l'expression de la foi mais, sans la foi, le baptême n'a aucun sens ; ce n'est qu'un symbole vide. Il est erroné de dire que le baptême d'eau communique, confère ou effectue le pardon des péchés.[13] Il peut symboliser la purification, mais ce sont la foi et la repentance qui reçoivent le pardon et le Saint-Esprit qui le communique, l'accorde et le rend effectif. Luc ne mentionne jamais le baptême d'eau en lui-même comme la condition ou le moyen de recevoir le pardon ; il ne le mentionne qu'en connexion avec une autre attitude (la repentance; Lc 3. 3; Act. 2. 38) ou une autre action (l'invocation du nom du Seigneur; Act. 22. 16). Alors que le baptême d'eau n'apparaît jamais comme la seule condition requise pour recevoir le pardon, Luc parle par contre plusieurs fois de la repentance ou de la foi comme la seule condition requise (Lc 5. 20 ; 24. 47 ; Act. 3. 19 ; 5. 31 ; 10. 43 ; 13. 38 ; 26. 18 ; cf. 4. 4 ; 9. 35, 42 ; 11. 21 ; 13. 48 ; 14. 1 ; 16. 31 ; 17. 12, 34). En d'autres termes, le baptême d'eau n'est ni la seule condition, ni même une condition en soi essentielle à la réception du pardon.

[12] G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT* (1963), p. 102 et sa citation de H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (1926), p. 121 ; voir aussi R.P. Martin, *Worship in the Early Church* (1964), p. 100 ; R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960), pp. 134 s.

[13] Contre, p. ex., Lake and Cadbury, *Beginnings* IV, p. 26 ; R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*[14] (1951), p. lxxvi ; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1961), pp. 53 s. ; R. Bultmann, *Theology, op. cit.,* I. p. 140 ; J.G. Davies, *The Spirit, the Church and the Sacraments* (1954), pp. 128 s. ; L. Dewar, *The Holy Spirit and Modern Thought* (1959), p. 53 ; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963), pp. 121, 122, 132, 148 ; G. Delling, *Die Taufe im NT* (1963), p. 62. Cette conception est très ambarrassée par le cas de Corneille (cf. A.J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism,* 1891, p. 38 ; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, 1956, pp. 115 s.).

De plus, nous avons déjà vu * que, pour Luc, la repentance et le baptême d'eau sont liés et que seule la repentance est vraiment décisive pour recevoir le pardon. Ainsi, en 2. 38, « l'exigence première et fondamentale de Pierre est la repentance » [14]; on peut promettre le pardon des péchés à celui qui sera baptisé uniquement parce que son baptême est l'expression de sa repentance. [15] Quant à l'autre verset favori des sacramentalistes — Actes 22. 16 — il en va de même : la purification des péchés est réalisée (pour ce qui est de la part de l'homme) non par l'eau mais par l'invocation du nom du Seigneur. Ce n'est pas le rite lui-même mais l'attitude et l'engagement (auxquels le rite donne l'occasion de se manifester) qui établissent le contact décisif avec le Seigneur qui, à son tour, a pour résultat la purification. [16]

En fin de compte, nous voyons que, dans les Actes, les chrétiens sont désignés comme « ceux qui ont cru au Seigneur » ou comme « ceux qui invoquent le nom du Seigneur », mais jamais comme « les baptisés ». [17] La principale caractéristique du chrétien — et celle qui importe de la part de l'homme — est en dernière analyse la foi et non le baptême d'eau. Le sacrement « a un effet sur » la foi, mais seule la foi « a un effet sur » Dieu. Schweizer a donc raison de dire que « Pour Luc, le baptême est simplement un épisode naturel dans le cadre de ce qu'il considère comme beaucoup plus important : la conversion. » [18]

Le baptême de l'Esprit

Finalement, quelle est la relation entre le baptême (qui exprime la foi) et l'Esprit (qui est donné en réponse à la

* Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, chap. 1.

[14] N.B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus* (1957), p. 84 ; Bruce, *Book, op. cit.*, p. 75. Voir aussi J.-C. Lambert, *The Sacraments in the NT* (1903), p. 89 ; Lake and Cadbury, *Beginnings* IV, p. 26 ; G. Kittel, *Theologische Sudien und Kritiken* 87 (1914), pp. 39-41.

[15] Cf. Kittel, *op. cit.*, pp. 40-42 ; W. Wilkens, *Theologische Zeitschrift* 23 (1967), pp. 33 s.

[16] Comme l'équilibre de la phrase le suggère — *anastas... baptisai, apolusai, epikalesamenos* — *« epikalesamenos to onoma autou »* est lié avant tout à *apolousai.* Act. 22. 16 montre que *baptizein* et *apolouein* ne sont pas synonymes. Il n'y a rien non plus dans le texte qui exige de considérer les deux actions décrites par ces verbes dans une relation de causalité : être baptisé et (par cet acte même) avoir la purification de tes péchés. Ce sont au contraire des actes coordonnés, liés par « l'invocation de son nom ». En fait, nous avons une fois de plus les trois éléments de la conversion-initiation : le baptême d'eau, la purification par l'Esprit et la démarche de foi de l'individu.

[17] J.C. Lambert, *The Sacraments in the NT* (1903), p. 90.

[18] *TWNT* VI, p. 411 ; cf. J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (trad. angl. de 1959), p. 18, n. 1.

foi) ? Il ne faut certainement pas identifier le sacrement et le don du ciel.[19] De même que le baptême d'eau n'accorde pas le pardon, de même il ne communique pas l'Esprit. Il n'y a absolument aucune base pour affirmer que le Saint-Esprit est donné par l'intermédiaire du baptême d'eau — surtout pas chez Luc ! Dans le cas de Jésus, le rite baptismal ne faisait que préparer son onction par l'Esprit ; celle-ci a eu lieu après le baptême et alors qu'il était en prière. Si la pratique chrétienne du baptême d'eau a été dès le début simplement une continuation et une adaptation du rite johannique[20] — ce qui semble très probable — et si le baptême de Jésus a été pris comme modèle — ce qui semble également très probable — nous devons constater que la nature essentiellement « préparatoire » du baptême de Jean a été reprise dans le baptême chrétien. Certes, il reçoit sur-le-champ son accomplissement, parce que le baptême au nom de Jésus exprime la consécration à Jésus comme Seigneur, mais le baptême d'eau n'opère pas en lui-même l'entrée dans l'âge nouveau et dans l'expérience chrétienne ; il ne fait qu'indiquer et conduire au baptême messianique dans l'Esprit, qui seul opère cette entrée, comme Jean le disait.

Comme le montrent Jn 3. 22, 26 ; 4. 2, les disciples de Jésus semblent avoir continué, au moins pendant un certain temps, à pratiquer le baptême johannique après s'être joints à Jésus. Après la Pentecôte, ils ont simplement poursuivi cette pratique, tout en lui donnant un sens plus profond et en le considérant comme un rite d'initiation. Bien qu'il y ait une étroite continuité entre ces

[19] Contre : « Tout baptême chrétien est un baptême dans le Saint-Esprit. » (A. Richardson, *Introduction to the Theology of the NT,* 1958, p. 350 ; cf. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche,* 1956, p. 114 ; J.-J. von Allmen, « Baptême », *in Vocabulaire Biblique,* 1956, pp. 34-36).

Il est assez courant de dire que le baptême d'eau « confère », « donne », « est la source de », « médiatise », « communique », « procure », « transmet », « apporte » ou « accorde » l'Esprit. Cf. p. ex. : O.C. Quick, *The Christian Sacraments* (1927), p. 184 ; H.G. Marsh, *Origin and Significance of NT Baptism* (1941), pp. 154 s. ; *Confirmation Today* (1944), pp. 9 s. ; G. Bornkamm, *Theologische Blätter* 17 (1938), pp. 46, 48 ; Lampe, *Seal, op. cit.,* pp. 33, 66 ; O. Cullmann, *Baptism in the NT* (trad. angl. de 1950), p. 10 ; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963), pp. 104 s. ; J.G. Davies, *The Spirit, the Church and the Sacraments* (1954), p. 104 ; R. Bultmann, *Theology I, op. cit.,* p. 138 ; G.R. Beasley-Murray, *Baptism... op. cit.,* p. 112 ; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte, op. cit.,* pp. 498 s. ; H. Conzelmann, *The Theology of St Luke* (trad. angl. de 1961), p. 100 ; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1961), p. 54.

[20] « Si Jean n'avait pas baptisé, il n'y aurait probablement pas de baptême chrétien » (F. Büchsel, *Der Geist Gottes im NT* (1926), p. 141. Voyez aussi : H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (1960), pp. 34, 41-52 ; cf. G. Braumann, *Vorpaulinische Taufverkündigung bei Paulus* (1962), pp. 30-50, 80 s.

deux rites, on ne peut les considérer comme exactement semblables, sans quoi le baptême des Samaritains aurait été répété dans Actes 8, comme l'a été celui des Ephésiens dans Actes 19.*

Ce n'est qu'en mettant l'accent sur le point approprié de l'ensemble conversion-initiation — c'est-à-dire sur l'onction de l'Esprit — qu'on saisit clairement le parallèle entre la conversion-initiation chrétienne et l'expérience de Jésus au Jourdain. C'est *ce* parallèle que le Nouveau Testament semble mettre en relief, et non un parallèle entre le baptême chrétien et le baptême de Jésus (2 Co. 1. 21 ; 1 Jn 2. 20, 27 ; voir également la manière dont l'adoption est étroitement mise en relation avec la réception du Saint-Esprit dans Ro. 8. 15 et Gal. 4. 6). On devient chrétien en ayant part à une onction semblable à celle du Christ.

La nature préparatoire du baptême chrétien ressort clairement du fait que le baptême dans l'Esprit (avec son emploi purement métaphorique du mot « baptême ») continue à être considéré dans l'ère chrétienne comme l'accomplissement du baptême d'eau johannique et à lui être contrasté (Act. 1. 5 ; 11. 16).[21] C'est-à-dire que, dans la pensée de Luc, l'accomplissement du baptême d'eau johannique, ce *n'est pas* le baptême d'eau chrétien[22]; c'est encore moins le baptême chrétien d'eau et d'Esprit, ce curieux hybride inconnu du Nouveau Testament[23]; mais c'est le baptême dans l'Esprit.[24] Dans l'ère chrétienne, le baptême d'eau chrétien reprend le rôle subsidiaire et préparatoire qu'avait auparavant le baptême d'eau johannique: baptême de repentance, condition de la réception de l'Esprit (2. 38).[25] Dans les Actes, les deux baptêmes demeurent distincts ; il est en effet frappant de constater qu'en aucun cas l'Esprit n'est donné par le baptême d'eau ni même au même moment que lui. Pour Luc, il n'y a que deux baptê-

* Cf. aussi Dunn, *Baptism in the Holy Spirit,* pp. 20 s., 87, n. 8.

[21] Cf. W. Wilkens, *Theologische Zeitschrift* 23 (1967), pp. 32, 43 s. Le contraste répété entre le baptême d'eau johannique et le baptême d'Esprit du Christ en 11. 16 coïncide trop bien avec la distinction entre le baptême d'eau chrétien et l'effusion de l'Esprit dans l'histoire de Corneille pour être une simple coïncidence.

[22] Contre, p. ex. : F.J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (Moffatt, 1931), p. 18 ; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (trad. angl. de 1963), p. 247 ; A. Oepke, *Theological Dictionary of the NT* (trad. du *TWNT*), 1964 ss. ; I, p. 543 ; Wilkens, *op. cit.*, n. 21, p. 105.

[23] Contre : C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1957), p. 291 ; R.B. Rackham, *The Acts of the Apostles*[14] (1951), p. 30 ; S. Bailey, *Theology* 49 (1946), p. 11 ; Lampe, *Seal, op. cit.*, p. 33 ; N. Clark, *Approach to the Theology of the Sacraments* (1957), p. 19 ; A. Richardson, *op. cit.*, n. 19, p. 357.

[24] C'est pourquoi les 120 et Apollos n'ont pas eu besoin de recevoir le baptême d'eau chrétien.

[25] Cf. C.F.D. Moule, *Theology* 48 (1945), p. 247.

mes : le baptême d'eau et le baptême d'Esprit (Lc 3. 16 ; Act. 1. 5 ; 11. 16). Dans le premier cas, le mat « baptême » ne désigne que le rite d'immersion (ou peut-être d'effusion) et c'est tout ; dans le second, il ne signifie que le don (manifeste) de l'Esprit et rien de plus. La conception théologique qui voit dans Actes 2. 38 la preuve que le baptême d'eau transmet l'Esprit n'a aucun fondement, sinon dans la théologie des siècles suivants. Le baptême peut être une expression de foi nécessaire, mais Dieu donne l'Esprit directement en réponse à la foi, comme les récits des 120 et de Corneille le montrent clairement. L'assistance hautement critique d'Actes 11. 15-18 ne s'intéressait pas du tout au baptême d'eau de Corneille. Un seul baptême est mentionné : le baptême d'Esprit ; Dieu les avait baptisés, c'est tout ce qui leur importait.

Par conséquent, si nous prenons Luc pour guide, nous pouvons à juste titre décrire le baptême d'eau comme le véhicule de la foi, mais *pas* comme le véhicule de l'Esprit. Il donne à l'homme l'occasion de s'approcher de Dieu et représente ce que Dieu a fait pour les hommes et continue de faire en eux mais, par ailleurs, il n'est pas le canal de la grâce de Dieu ni le moyen par lequel l'Esprit est donné, comme le montre Actes 8. Nous ne pouvons pas dissocier l'Esprit de la foi ni (normalement) le baptême d'eau de la foi. Pourtant, pour que notre compréhension soit claire et notre enseignement fidèle (en tout cas à ce que Luc enseigne), nous devons distinguer l'Esprit du baptême d'eau. La foi s'adresse à Dieu dans et par le baptême d'eau ; Dieu s'adresse aux hommes et répond à leur foi dans et par son Esprit.

Le rôle de la communauté

Voilà pour ce qui concerne le niveau purement individuel. Mais nous ne devons pas oublier la tierce partie concernée par l'événement de conversion-initiation : la communauté chrétienne. Pour parler en termes généraux, l'Eglise a un rôle à jouer, par ses représentants, en ce qui concerne tant le baptême que le don de l'Esprit. D'une part, l'un des sens du baptême est d'être le rite d'entrée dans la communauté chrétienne et le moyen par lequel elle reçoit l'initié dans sa communion (2. 41 ; 10. 48). D'autre part, la communauté peut jouer un rôle important dans le don et la réception de l'Esprit. Luc souligne le fait que l'Esprit vient directement de Dieu (Act. 2. 4, 33 ; 10. 44 ; 11. 17) mais il remarque aussi qu'à certaines occasions l'Esprit vient « au travers » de l'action d'hommes déjà baptisés de l'Esprit (action qui exprime la foi et l'acceptation de l'Esprit) (8. 17 ; 19. 6 ; cf. Lc 8. 45-48). De

même que Luc ne concevait pas un chrétien sans l'Esprit — c'est là la pointe d'Actes 8 et 18. 24 - 19. 7 — de même il ne pouvait concevoir un chrétien qui ne soit pas en contact et en communion avec la communauté chrétienne de l'endroit. Par le don de l'Esprit, Dieu accepte l'individu dans son Eglise et le baptise dans le Corps de Christ (pour reprendre les termes pauliniens) ; par le baptême d'eau (et parfois l'imposition des mains), la communauté chrétienne accepte l'individu dans l'Eglise. Dans et par le baptême d'eau, l'individu s'engage tant envers Christ qu'envers son peuple. C'est pourquoi le baptême d'eau, tel que Luc le dépeint, était le moyen d'entrer dans la communauté chrétienne et, en tant que consécration à Christ, avait pour résultat la réception de l'Esprit. A ce moment-là, Dieu, l'Eglise et l'individu étaient tous impliqués. Par conséquent, on peut dire à juste titre que l'Esprit vient non seulement directement de Dieu, mais aussi au travers de l'Eglise, dans ce sens que l'amour, l'accueil et la prière des représentants de l'Eglise (quelle que soit leur expression concrète) permettent à l'individu de se consacrer d'autant plus pleinement au Christ ressuscité et à sa cause et de recevoir d'autant plus facilement son Esprit.

En résumé, pour comprendre l'enseignement de Luc, nous devons certes reconnaître que le baptême d'eau joue un rôle essentiel dans la conversion-initiation et qu'il est lié (généralement de manière très étroite) au baptême d'Esprit au moyen de la foi qu'il exprime. Nous devons néanmoins affirmer d'une part que le baptême d'Esprit et le baptême d'eau sont deux entités distinctes et d'autre part que le point névralgique de la conversion-initiation chrétienne, c'est le don de l'Esprit. Sur ce point, Luc n'était certainement pas un « proto-catholique ». Nous regrettons que les théologiens aient accordé tant d'attention au baptême d'eau en présupposant (implicitement ou explicitement) qu'il constitue l'élément le plus important de la conversion-initiation et que les dons de salut de Dieu (y compris l'Esprit) dépendent d'une certaine manière du baptême d'eau. Les écrits de Luc reflètent plutôt l'expérience et la pratique primitives de la communauté chrétienne, à l'époque où la pierre de touche de l'authenticité n'était pas encore le rituel (pas encore formalisé) mais l'Esprit libre à l'égard du rite et de la cérémonie. Nous pouvons caractériser cette expérience[26] et cette pratique en remarquant que la *première* question de Paul aux douze Ephésiens était : « Avez-vous

[26] Il va sans dire que, dans les Actes, la réception de l'Esprit était une expérience très vive et très « concrète » (2. 4 ; 8. 17-19 ; 10. 44-46 ; 19. 6) ; voir P.G.S. Hopwood, *The Religious Experience of the Primitive Church* (1936).

reçu l'Esprit quand vous avez cru ? » C'est *ensuite* seulement qu'il leur demanda : « De quel baptême avez-vous été baptisés ? » Si la première question avait reçu une réponse affirmative, la seconde n'aurait nullement été nécessaire. Preisker a vu juste en écrivant : « La communauté chrétienne primitive ne s'est pas modelée sur un acte cultuel mais sur l'acte de Dieu révélé par le don de l'Esprit. » [27]

[27] H. Preisker, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 30 (1931), p. 304 ; cf. E. Schweizer, *TWNT* VI, p. 411 ; A. Schlatter, *Die Apostelgeschichte* (1948), p. 135 ; et surtout L. Newbigin, *The Household of God* (1953), p. 95 ; voir aussi R. Allen, *The Ministry of the Spirit* (1960), p. 9.

Le baptême dans l'Esprit, une seconde expérience ?

par Daniel FATZER

*Afin de mieux cerner la réalité désignée par les expressions généralement utilisées dans le Renouveau Charismatique *, à propos du baptême dans l'Esprit, Daniel Fatzer, étudiant à la Faculté de théologie de Lausanne, a consacré un mémoire de fin de troisième année à ce sujet. Il nous présente ici, remaniées, les dernières pages et les conclusions de son travail.*

Avouons d'emblée que ce n'est pas sans un certaine crainte que nous abordons un sujet aussi brûlant aujourd'hui pour de nombreux chrétiens. Nous pensons que, pour traiter une question si délicate, une attitude fondamentale est requise : la volonté de comprendre. Compréhension à deux niveaux :

a) au niveau de l'Ecriture, faire un sérieux travail exégétique afin d'être fondé sur une doctrine solidement biblique.

b) au niveau des nombreux chrétiens qui rendent témoignage d'une expérience de «baptême dans le Saint-Esprit» subséquente à la conversion, faire preuve d'une réelle écoute de ce qu'ils ont à dire. Nous croyons que ces deux niveaux doivent être attentivement maintenus en parallèle pendant toute la durée de la discussion sur ce sujet, afin de diminuer (ou d'éviter) les divisions qu'il provoque.

C'est dans cette attitude que nous avons entrepris le mémoire dont cet article est tiré. Cette étude nous a conduit à souscrire à l'exégèse de J.D.G. Dunn, présentée partiellement dans l'article précédent, à savoir le baptême dans l'Esprit lié à la conversion, ce que cet auteur appelle la « conversion-initiation ».

Mais avoir dit cela, ce n'est que la moitié du travail. C'est avoir répondu au premier niveau. Reste le second :

* Baptême *du* Saint-Esprit ; baptême *de* l'Esprit ; onction de l'Esprit ; don du Saint-Esprit ; promesse du Père. On parle aussi de recevoir le Saint-Esprit, d'être rempli du Saint-Esprit, etc.

Comment comprendre l'expérience spirituelle que tant de chrétiens appellent « baptême du Saint-Esprit », expérience renouvelante qu'ils ont vécue souvent bien après leur conversion ?

Est-elle d'origine psychique ? Est-elle d'origine satanique ? Ou peut-elle recevoir une autre explication :

C'est à ces questions que le présent article tentera de répondre.

Pour ce faire, nous nous tournerons vers l'histoire de cette doctrine pour en faire un survol, rapide il est vrai, celui-ci étant mieux développé dans des ouvrages facilement accessibles [1].

Historique de cette doctrine

La doctrine des deux étapes nécessaires pour accéder à la plénitude de la vie chrétienne a une longue histoire. Cette division en deux phases s'est exprimée tout d'abord dans les deux sacrements catholiques du baptême et de la confirmation, cette dernière étant le moment où l'évêque impose les mains au fidèle baptisé afin qu'il reçoive le Saint-Esprit pour la première fois. A la Réforme (XVIe siècle), la confirmation comme sacrement fut rejetée et l'accent fut mis sur la prédication de l'Ecriture. La notion des deux étapes disparut à l'arrière-plan pour un temps.

C'est au XVIIe siècle que cette division réapparut progressivement, d'abord dans le puritanisme où la seconde étape consistait dans l'« assurance du salut ». Mais c'est au début du XVIIIe siècle, avec J. Wesley (1703-1791) que cette division commença à se « doctrinaliser ». Wesley, professeur à Oxford et prêtre de l'Eglise d'Angleterre, réagit contre le formalisme et la contestation rationaliste par un retour à une expérience directe, vécue, sensible, au contact de la Bible. Influencé entre autres par des livres d'édification catholique parlant de plusieurs étapes dans la vie chrétienne, il donna un statut doctrinal à la conception puritaine. Mais sa conception des deux étapes est différente. La première est la justification et une sanctification partielle. La seconde consiste à recevoir le don divin de la sanctification totale, ou perfection chrétienne. Notons en passant, que ce renouveau devait, selon Wesley, demeurer dans l'Eglise anglicane. Mais cette dernière, allergique à ce genre de manifestation, conduisit les disciples de

[1] R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques* (édit. Beauchesnes, 1974), pp. 21-26, 169-186.
K. et D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit* (édit. du Cerf, 1974), pp. 209-215.
A. Kuen, *Le Saint-Esprit. Baptême et Plénitude* (édit. Emmaüs, 1976), pp. 149-169.

Wesley à consommer la rupture. C'est ainsi que naquit l'Eglise méthodiste (nom dû à leur « méthode » de discipline spirituelle).

Au XVIIe siècle également naissait en Allemagne le mouvement piétiste dont le fondateur, Spener, acceptait l'efficacité du baptême, mais insistait beaucoup sur la nécessité d'une expérience personnelle de la grâce, qu'il appelait « nouvelle naissance ».

Aux USA, les différentes Eglises protestantes avaient en commun l'insistance fondamentale sur l'expérience du Christ Seigneur et la conversion personnelle d'une vie de péché à une vie de grâce. A la fin du XVIIIe siècle, tous ces groupes ont coopéré à la naissance d'une vaste campagne de réveil aux Etats-Unis. Cette coopération s'est poursuivie durant tout le XIXe siècle, bien que l'accroissement des divergences dans l'enseignement ait souvent diminué le nombre des dénominations participant à un réveil donné. On voit, en effet, les réveils baptistes insister sur le caractère radical d'une expérience de conversion *unique*. Les réveils du « mouvement de sainteté » insistent quant à eux sur une expérience de conversion, suivie d'une expérience de sainteté, comme dans le puritanisme, dont ce « mouvement de sainteté » est issu au travers du méthodisme. On appelle parfois cette *seconde* expérience baptême du Saint-Esprit ou baptême spirituel. Il faut encore signaler que l'« Eglise de Dieu », faisant partie du mouvement de sainteté, enseigne trois étapes : la conversion, la sanctification et le baptême de puissance. Vers la fin du XIXe siècle, l'expression « baptême du Saint-Esprit », de mieux en mieux connue, n'est plus tellement employée pour parler de sainteté, mais recouvre plutôt l'idée d'un don de puissance en vue du service (en référence à Luc 24. 29, et Actes 1. 5, 8). A cette même époque naît un intérêt grandissant pour les dons spirituels et certains « leaders » du mouvement de sainteté enseignent que de tels dons peuvent et doivent encore être manifestés.

C'est dans ce double contexte du « baptême du Saint-Esprit » considéré comme baptême de puissance et de l'intérêt pour les dons spirituels, que naquit en 1900 l'école biblique de Béthel, qui s'ouvrit dans une simple maison de Topeka au Kansas. Il y avait là environ neuf personnes dont la majorité était vraisemblablement issue du mouvement de sainteté. Interpellés par le contraste entre la morosité de l'Eglise de leur temps et l'Eglise des Actes, joyeuse, dynamique, animée par l'Esprit, ils veulent étudier la Bible ensemble. La question des charismes et du « baptême du Saint-Esprit » les préoccupe. A ce point de leur recherche, le pasteur Ch. Parham, fondateur de l'école,

organise une veillée de prière à l'occasion de la nouvelle année 1901. Là, Agnès Ozman, après avoir demandé l'imposition des mains, afin de recevoir le « don de l'Esprit », fait une expérience intérieure intense et se met à parler en une lange inconnue ; le lendemain, assure-t-elle, un bohémien reconnaît sa langue maternelle dans ces mots qu'elle ne comprend pas. Les jours suivants, l'expérience s'étend à d'autres membres du groupe.

De là se développe tout un mouvement appelé « pentecôtiste ». Les pionniers de ce mouvement, à la suite de leur propre expérience et d'une étude de la Bible, furent amenés à formuler les trois doctrines distinctives du pentecôtisme :

1o Le « baptême dans le Saint-Esprit » est une expérience « pentecostale » qui fait suite à la conversion et se distingue d'elle ; il donne puissance pour rendre témoignage.

2o Parler en langues (cf. Act. 2. 4) est le signe nécessaire et indispensable du « baptême dans le Saint-Esprit ».

3o Les dons spirituels énumérés en 1 Cor. 12. 8-10 peuvent se manifester et le sont normalement — lorsque des chrétiens pentecôtistes se réunissent pour le culte. Dès l'origine, ce mouvement fut rejeté des confessions où il apparut. C'est en particulier l'enseignement sur le parler en langues comme « signe nécessaire et indispensable » qui sépara le mouvement naissant des groupes du Mouvement de Sainteté dont il était issu. Pour être plus précis historiquement, remarquons que jusqu'en 1908, ce fut apparemment l'enseignement de trois étapes distinctes qui eut cours. Ce n'est qu'à cette date que Durham réduisit l'enseignement à deux étapes, combinant la « seconde bénédiction » du mouvement de sanctification avec le « baptême de puissance » caractérisé par le parler en langues. La tension entre *trois étapes* et *deux étapes* existe encore aujourd'hui dans le Pentecôtisme entre les « Assemblées de Dieu » et « l'Eglise de Dieu ». Notons encore qu'une des plus grandes branches du Pentecôtisme allemand, la branche de Mühlheim, a répudié la doctrine du salut en deux étapes et enseigne à nouveau *une seule étape.*

Comme il arrive souvent en pareil cas, les générations postérieures durcirent les croyances premières, surtout la doctrine en deux étapes qui est la plus généralement admise, et en firent les dogmes rigides de la tradition pentecôtiste.

C'est seulement depuis les années 50 que les Eglises traditionnelles ont commencé à reconnaître le Pentecôtisme comme une expression valide du christianisme, grâce à la prise de contact de David Duplessis (alors secrétaire

de la conférence mondiale des Eglises pentecôtistes) avec le Conseil œcuménique des Eglises.

Depuis 1960 environ, on voit apparaître des phénomènes pentecôtistes dans les confessions chrétiennes les plus traditionnelles : épiscopalienne (1958 en Californie), luthérienne (U.S.A. 1962), presbytérienne et catholique (1967). La double caractéristique de ces nouveaux groupes est qu'ils sont nés généralement *de l'intérieur,* à partir des besoins et des aspirations de ces confessions, et qu'ils sont restés *fidèles à leurs confessions.* C'est ce mouvement que l'on appelle néo-pentecôtiste ou mouvement charismatique. La filialité de ce mouvement par rapport au Pentecôtisme traditionnel est assez variable d'un endroit à l'autre (comme nous l'avons déjà laissé entendre quelques lignes plus haut). C'est certainement pour cette raison que, dans le mouvement charismatique, la doctrine pentecôtiste traditionnelle a parfois retrouvé un peu de la souplesse qu'elle avait dans le Pentecôtisme des origines.

C'est donc dans les réveils du XVIIIe au XXe siècle qu'est née la doctrine du « baptême du Saint-Esprit » comme on la connaît aujourd'hui. Dans des Eglises qui se sont refroidies, embourgeoisées, formalisées, ritualisées, rationalisées, un mouvement de renouveau se dessine. Quelques prédicateurs en particulier recherchent une vie spirituelle profonde et font des expériences très intenses. Poussés par ces dernières, ils sont soucieux de redonner vie à leur Eglise. Ayant connu dans leur expérience une sorte de second éveil, de seconde étape subséquente à leur conversion, et leurs auditeurs d'églises attiédies ayant besoin d'un même renouvellement, leurs prédications commencent à parler d'une seconde étape. Quoi de plus juste pastoralement que de parler de *re-éveil* à des gens qui un jour avaient déjà été réellement éveillés à la foi (ou, pour certains, croyaient l'avoir été). C'est ainsi que fleurit l'enseignement d'une expérience subséquente à la conversion, appelée par certains « baptême du Saint-Esprit », expérience qui à une époque recouvrait l'« assurance du salut », à une autre la « sainteté », à une autre la « puissance avec manifestation de dons ». Ce qui pour certains se fait en deux étapes, pour d'autres se fait en trois.

Il est clair que tous ces différents enseignements ne sont pas nés d'une exégèse biblique très serrée, mais d'un besoin de retrouver une vie spirituelle authentique dans des églises tièdes. Tant que ces enseignements n'eurent pas de prétentions doctrinales, mais surent en rester à leur valeur pastorale, ces fluctuations au cours des années et même leurs divergences ne furent pas gênantes.

Mais c'est alors que commence un processus de *durcis-*

sement. Les groupes formés par un ou plusieurs prédicateurs absolutisent progressivement les enseignements de ces derniers. Ces derniers de leur côté se laissent prendre au jeu. Il y a schématisation, puis élaboration de doctrines. Cette seconde étape qui, pastoralement, devait servir à renouveler la vie des églises endormies, devient doctrine normative pour la vie de tout chrétien. Ce « baptême du Saint-Esprit », dont le contenu a passablement varié pendant deux siècles (XVIIIe et XIXe) avant de devenir « baptême de puissance avec parler en langues », est devenu source de schisme et cause de la fondation d'une église de plus, de ferment de réveil qu'il aurait pu être dans les églises établies.

Les leçons de l'histoire

Quels enseignements tirer de cela :

1. *Relativisation de l'autorité de la doctrine du « baptême du Saint-Esprit »*

L'histoire nous montre que même si aujourd'hui c'est dans la Bible que l'on fonde cette doctrine, à l'époque de son élaboration c'est surtout à partir de *l'expérience* d'hommes et de femmes en recherche d'une vie spirituelle intense qu'elle est née. De plus, nous l'avons vu, ce « baptême du Saint-Esprit » a passablement varié de contenu pendant deux siècles, avant d'acquérir celui qu'il a aujourd'hui. On ne peut donc pas dire que le « baptême du Saint-Esprit », tel que nous le présentent les pentecôtistes, s'impose à tous les chrétiens comme étant biblique (sinon les chrétiens réveillés des XVIIIe et XIXe siècles auraient été plus unanimes sur cette doctrine). C'est plutôt l'intérêt grandissant, à l'époque, pour les dons spirituels, et l'expérience qu'on en fit à Topeka, qui permit d'élaborer une doctrine de ce type. Rappelons qu'au début elle était plus souple qu'elle ne l'est devenue par la suite.

Je terminerai en disant que je reconnais pleinement la valeur de l'expérience de Topeka, pour hier comme pour aujourd'hui, mais que la doctrine du « baptême du Saint-Esprit », telle que nous l'enseignent les pentecôtistes, ne s'impose pas plus bibliquement aujourd'hui qu'elle ne s'est imposée hier à l'ensemble des chrétiens réveillés.

2. *Compréhension historico-pastorale de la doctrine du « baptême du Saint-Esprit »*

L'histoire (en particulier celle du XVIIIe siècle à nos jours), nous montre cependant *la valeur* de ces enseignements. Dans la tiédeur des églises d'alors, il était difficile d'éviter un enseignement en deux étapes. A des gens éveillés une fois, puis endormis, il est très compréhensible que l'on

enseigne un « re-éveil », c'est-à-dire une sorte de seconde étape. La difficulté n'est d'ailleurs pas moins grande aujourd'hui. De tels enseignements sont donc le *fruit de la tiédeur de l'Eglise.*

La force de la doctrine pentecôtiste

L'enseignement pentecôtiste connaît un succès extraordinaire. Non seulement les assemblées pentecôtistes se multiplient, mais la conception du « baptême dans le Saint-Esprit » comme une seconde expérience se répand dans toutes les dénominations. On peut se demander ce qui fait la force de cet enseignement :

1. Il invite à faire un *acte de foi précis* pour recevoir pleinement l'Esprit [2]. Même si l'enseignement des deux étapes précises n'est pas juste bibliquement, nous croyons que Dieu répond à l'acte de foi de ses enfants. Le fait de continuer à demander à Dieu son Esprit étant légitime pour un chrétien (Luc 11), Dieu répond et donne à chacun ce dont il a besoin. Si le parler en langues est si souvent manifesté, c'est en grande partie parce qu'on a enseigné aux fidèles qu'il fallait — et qu'ils allaient — le recevoir. Ils font donc un acte de foi pour le parler en langues et Dieu répond à leur foi, même incomplètement informée.

N. B. Nous ne nions pas que certains se forcent psychiquement à parler en langues, ce charisme étant souvent présenté comme le signe normatif du « baptême de l'Esprit ».

2. La force de cet enseignement réside aussi dans le fait que les *Eglises historiques,* dans lesquelles il est de mieux en mieux connu, contiennent de nombreux chrétiens qui n'en portent que le nom ou qui sont ignorants de la vie de l'Esprit. L'exigence de cet enseignement les conduit à vivre une transformation tangible, une expérience sensible à laquelle ils donnent le nom que les prédicateurs charismatiques leur ont appris à donner : « seconde expérience » ou « baptême dans le Saint-Esprit ».

Les dangers de la doctrine pentecôtiste

La conception pentecôtiste du « baptême dans le Saint-Esprit » présente cependant certains dangers :

1. Elle crée deux sortes de chrétiens : les baptisés du Saint-Esprit et les autres. Ce faisant, elle fait souvent germer chez les premiers une attitude de supériorité et de

[2] En enseignant aux convertis qu'ils n'ont vécu que la première étape d'une pleine vie chrétienne, le pentecôtisme les motive à rechercher plus, et notamment le parler en langues.

suspicion à l'égard de tous les chrétiens n'ayant pas fait cette seconde expérience. Chez les seconds, elle fait souvent germer une attitude d'infériorité et de recherche frénétique de l'Expérience (avec majuscule) qui fera enfin d'eux des chrétiens véritables. Lorsqu'elle ne se produit pas, ces derniers sont minés ou même amenés à douter de la validité de leur foi : pourquoi Dieu ne répond-Il pas ?

Et pourtant... Dieu n'a pas promis le parler en langues à tous les chrétiens (cf. 1 Cor. 12. 30).

Et pourtant... Dieu leur a déjà donné l'Esprit à la conversion ; ils ont plus à le manifester dans l'obéissance qu'à le rechercher dans l'angoisse.

Et pourtant... la vraie distinction biblique entre chrétiens est celle que Paul fait entre les chrétiens spirituels et les chrétiens charnels.

2. En créant deux sortes de chrétiens, elle stimule souvent la division au sein des églises. Au lieu d'être attentifs à « la diversité des dons... la diversité de ministères... et la diversité d'opérations » (1 Cor. 12. 4-6), les tenants d'une seconde expérience normative pour tous chrétiens durcissent l'enseignement biblique et veulent souvent faire entrer tout le monde dans le même moule. On comprend aisément toutes les divisions qui en sont résultées...

3. En insistant sur l'*expérience* de l'Esprit, la conception pentecôtiste crée un climat d'attente et de recherche qui dévie parfois du but. Sans partager l'avis des anti-pentecôtistes qui attribuent la plupart des expériences de « baptême de l'Esprit » à des facteurs psychiques ou même sataniques, nous reconnaissons qu'il y a là un danger. Dès que l'on sort de la sobriété biblique, le pas entre l'Esprit, le psychisme et les esprits est vite franchi (cf. 2 Cor. 11. 4 ; Gal. 3. 3 et la nécessité du « discernement des esprits »).

Essai d'interprétation

A la suite d'une exégèse biblique sérieuse [3], nous concluons que le « baptême du Saint-Esprit » n'est pas une seconde expérience chrétienne mais bien le centre de l'expérience de conversion.

Ayant constaté les forces et les dangers de l'enseignement pentecôtiste, il nous reste à essayer de rendre compte

[3] Telle qu'elle est faite en particulier dans l'ouvrage de James Dunn, *Baptism in the Holy Spirit, op. cit.*, cf. aussi A. Kuen, *Le Saint-Esprit, baptême et plénitude, op. cit.*, et cf. la deuxième partie de notre mémoire sur le « baptême dans le Saint-Esprit », disponible en écrivant à : D. Fatzer, Riant-Val 6, 1012 Lausanne (Suisse).

dans une terminologie biblique des expériences que nos frères pentecôtistes ou néo-pentecôtistes qualifient à tort de « baptême de l'Esprit ». Nous croyons que dans le mouvement charismatique actuel plus encore que dans le pentecôtisme traditionnel, cette désignation unique recouvre en fait diverses réalités :

1. Ce qui est appelé « baptême dans l'Esprit » correspond parfois à la réception initiale de l'Esprit lors de la « conversion-initiation ». Dans ce cas, il est juste d'appeler cette expérience « baptême dans le Saint-Esprit ». C'est le cas surtout dans les Eglises historiques, lorsqu'un homme ou une femme qui portait jusqu'ici seulement le nom de chrétien se repent, croit en Jésus-Christ comme Seigneur et reçoit le Saint-Esprit.

2. Le « baptême dans l'Esprit » correspond parfois à une prise de conscience de la présence et de l'exigence du Saint-Esprit déjà reçu. C'est ce qui arrive fréquemment à des chrétiens fidèles qui n'ont reçu qu'un maigre enseignement sur la marche selon l'Esprit (cf. Gal. 5. 16 ss.). Ils commencent alors à faire l'expérience consciente de sa présence. L'Esprit saint, qui était latent en eux, peut se manifester plus clairement.

3. Le « baptême dans l'Esprit » correspond parfois à une reconsécration. Un chrétien qui avait « attristé » (Ep. 4. 30) ou « éteint » l'Esprit (1 Th. 5. 20) se repent et est conduit à un profond renouvellement de sa vie spirituelle.

4. Le « baptême dans l'Esprit » correspond parfois à la réception d'une force nouvelle en vue du témoignage. Les disciples, après leur baptême dans l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte, ont été eux aussi à plusieurs reprises « remplis de l'Esprit » (Act. 4. 8, 31 ; 13. 9). Il ne s'agit donc pas du baptême dans le Saint-Esprit reçu à la conversion mais d'une grâce particulière reçue en vue d'une mission précise.

5. Certains appelleront « baptême dans l'Esprit » l'expérience d'un nouvel esprit de louange. S'il peut être vécu à l'heure de la conversion-initiation (Act. 10. 46), il peut aussi prendre une importance toute nouvelle au moment où un chrétien prend conscience de cet aspect du ministère du Saint-Esprit. Il se laissera dès lors constamment remplir de l'Esprit, comme le recommande Paul dans Ep. 5. 18-20 (notez l'impératif présent — et non aoriste — indiquant une exigence continuelle).

6. Pour d'autres, le « baptême dans l'Esprit » correspond en fait à l'expérience d'un nouvel esprit de prière. Il s'agit là aussi de la prise de conscience d'un aspect du ministère du Saint-Esprit jusqu'alors ignoré ou négligé :

« Que l'Esprit suscite votre prière sous toutes ses formes, vos requêtes en toutes circonstances » (Ep. 6. 18) ou encore :

« L'Esprit aussi vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut » (Ro. 8. 26).

7. D'autres encore appelleront « baptême dans l'Esprit » une nouvelle expérience de foi. Après une période de médiocrité ou de flottement, ils ont en fait vu leur confiance en Dieu renouvelée par une nouvelle soumission à l'Esprit. Il peut aussi s'agir de la réception d'un don de foi (1 Cor. 12. 9), grâce spéciale dans une situation spéciale.

8. Pour terminer, constatons que les pentecôtistes appellent « baptême dans l'Esprit » ce qui correspond souvent en fait à la manifestation d'un charisme, du parler en langues en particulier. Notons que c'est à des chrétiens déjà « tous baptisés dans un seul Esprit » (1 Co. 12. 13) que Paul recommande d'aspirer aux dons spirituels (1 Co. 14. 1).

A côté de ces huit interprétations [4], nous signalons à nouveau la possibilité d'une expérience purement psychique, voire même diabolique. Nous croyons cependant que, dans la plupart des cas, la désignation *erronée* de « baptême dans l'Esprit » se réfère à d'*authentiques* expériences spirituelles.. Elles doivent être comprises comme la découverte de différents éléments importants de la vie chrétienne et non comme une seconde étape obligatoire et figée.

La réponse à la question posée au début de cet article concernant la compréhension et l'origine de la seconde expérience du « baptême du Saint-Esprit » paraît maintenant claire : les contenus variés de cette expérience ont leur origine dans l'Ecriture : comme telle, elle n'est donc pas à rejeter. Quant à sa place de seconde étape indispensable, elle est à laisser de côté [5].

Vers un rapprochement

Nous touchons là l'aspect le plus préoccupant de notre question. Il n'y aurait pas grand dommage à qualifier —

[4] Une expérience de « baptême dans l'Esprit » peut recouvrir plusieurs des interprétations citées à la fois. Ajoutons encore que l'on constate souvent comme conséquence de cette expérience (plutôt que comme interprétation), une nouvelle manière d'appréhender et de vivre le corps du Christ (Ac. 2. 42-48 ; 5. 32-36 ; Rom. 12 ; 1 Co. 12-14, etc.).

[5] Il faut cependant reconnaître que la prédication d'une deuxième étape a souvent favorisé chez les chrétiens un *acte de foi* conduisant à une *prise de conscience* de ce qu'ils avaient *déjà reçu.*

même à tort — de « baptême dans l'Esprit » des expériences par ailleurs authentiques. Le malheur vient de l'animosité, des divisions et des haines que la controverse autour de ce fameux « baptême » a engendrées. On se trouve *grosso modo* en présence de deux ailes : l'une, forte de sa bonne connaissance biblique, s'oppose à la doctrine erronée du « baptême dans l'Esprit » comme seconde expérience et ne voit souvent pas la valeur de l'expérience vécue par ses défenseurs ; l'autre, forte de son expérience, a tendance à mépriser les « théories » de ces chrétiens « peu spirituels » et à se concevoir comme détentrice du monopole du Saint-Esprit.

L'aile plus fondée bibliquement devrait, me semble-t-il, admettre que l'aile dite charismatique a mieux su mettre en valeur l'aspect dynamique de la vie de l'Esprit, en particulier la vie des dons. Inversement, cette seconde aile devrait accepter qu'elle aurait été mieux à même de transmettre cette dimension des dons de l'Esprit, si elle avait su ne pas ériger en doctrine de la seconde expérience ce qui fait partie de la vie chrétienne normale (les dons en particulier). Evitons de reproduire l'attitude de non-recevoir qui historiquement a été à l'origine de la scission entre pentecôtisme et mouvement de sainteté. Relâchons la couverture que nous désirons tant avoir de notre côté, sans quoi nous risquons de reproduire un phénomène bien connu : sectarisation puis étouffement du réveil.

Quelles solutions proposons-nous ?

Non pas un compromis élaguant la doctrine biblique d'une part, et tempérant un peu la vigueur charismatique de l'autre, mais l'abandon d'une doctrine non biblique pour les uns, et une vie de l'Esprit conforme à l'Ecriture jusque dans la pratique des dons, pour les autres. Car s'il est vrai qu'il n'existe pas de seconde expérience nécessaire et suffisante pour entrer dans la vie charismatique, il est également vrai que le Nouveau Testament nous renseigne précisément sur la *nécessité* et la *fonction des charismes dans l'Eglise* (Ro. 12. 6 s.. ; 1 Co. 12-14). Aucune communauté chrétienne n'a donc de bonnes raisons de rester hermétique à cette dimension de la vie de l'Esprit. Rappelons à ce sujet que les dons ne sont donnés ni pour une jouissance personnelle [6] ni pour une jouissance communautaire, mais afin de mieux connaître Dieu dans la communauté (dons de prophétie, de connaissance, de sagesse, des langues + interprétation. 1 Co. 12) et afin d'être de meilleurs instruments de son action (dons de faire des

[6] Le don des langues est donné pour l'édification et non pour la jouissance de celui qui le pratique.

miracles, de guérison, de foi, de discernement des esprits (1 Co. 12), en vue du bien de tous (1 Co. 12. 7). En ce temps où Dieu renouvelle particulièrement cet aspect de la vie de *l'Esprit,* chaque communauté devrait reconnaître qu'elle en a besoin.

Pour renouveler l'Eglise, il faut un enseignement explicite sur l'Esprit, fondé sur l'Ecriture. Les quatre volets de cet enseignement devraient être :

a) La personne du Saint-Esprit (p. ex. Jean 14).
b) Le don de l'Esprit comme centre de la « conversion-initiation » (p. ex. Act. 2. 38).
c) La vie de l'Esprit par opposition à la vie de la chair (p. ex. Ro. 8 ou Gal. 5. 22-23 : le fruit de l'Esprit).
d) La vie dans la communauté : le type de relations, la vie de prière, la vie de foi, la vie des dons spirituels (p. ex. 1 Co. 12-14 ; Ro. 12 ; Col. 3. 12 - 4. 1).

ce qui aurait pour effet :

a) de conduire des gens à devenir chrétiens.
b) de renouveler les endormis ou les ignorants.
c) de transformer la vie communautaire.

Ce troisième effet (point c) conduit à la question suivante : derrière le mouvement charismatique actuel, ne doit-on pas discerner une perspective beaucoup plus large, perspective d'un renouvellement fondamental de l'Eglise et de sa mission ? Ne doit-on pas faire une vaste réflexion sur ce que l'Eglise doit être ? Sa vie communautaire ? La reconnaissance des ministères conférés par l'Esprit ? La place de l'autorité spirituelle ? etc... Cet élan spirituel deviendrait alors source de renouveau [7] pour toutes les églises, sans être source de division ! De plus, il ne renouvellerait pas seulement la vie de piété, mais aussi toute la réflexion nécessaire à la foi (personnelle et communautaire) !

Avant de terminer, j'aimerais soulever une question qui demeure, concernant la « conversion-initiation ». Dans les Actes, on voit que la réception de l'Esprit (qui fait partie intégrante de la « conversion-initiation ») se vit de façon sensible et visible ! Une telle dimension ne devrait-elle pas être attendue dans notre évangélisation ?

Et pour terminer, n'oublions jamais que toute cette réflexion sur la personne et l'œuvre du Saint-Esprit n'a qu'un but : *mieux connaître* et *mieux glorifier Dieu* — Père, Fils et Saint-Esprit — *mieux aimer* et *mieux servir* le prochain.

[7] En disant cela, nous ne voulons pas minimiser les différents renouveaux que l'Eglise connaît, tel le renouveau liturgique ou le renouveau biblique, par exemple.

L'Ancien Testament
étudié dans son contexte

Juda
exil et retour

par K. A. KITCHEN

Professeur à l'Ecole d'Archéologie et d'Etudes orientales de l'Université de Liverpool

Cette étude poursuit l'évaluation des livres de l'Ancien Testament examinés dans le contexte du Proche-Orient ancien où ils ont été écrits. Elle se limite nécessairement, de même que les articles précédents, aux grandes lignes du sujet traité. Un sixième article viendra compléter cette série en offrant une étude comparative globale des différentes littératures du Proche-Orient.

Juda seul et l'exil à Babylone
(Env. 640-539 av. J.-C.)

1. Survol historique

a. *Josias* (env. 640-609 av. J.-C.). Ce roi est connu pour ses tentatives de réforme religieuse, à la suite de la découverte d'un « livre de la Loi ».[1] La jeune XXVIe dynastie d'Egypte, d'abord vassale de l'Assyrie, vient — par intérêt propre — de se liguer avec elle contre Babylone et la Médie. C'est ainsi qu'en 609 av. J.-C., Néko II marche au secours de ses alliés ; Josias, qui croit voir l'occasion de renverser l'Assyrie en faisant obstacle au Pharaon, va payer de sa vie cette intervention (2 R 23. 28-29 ; 2 Chr 35. 20-24). Dans l'année qui suit, le royaume assyrien, diminué, s'évanouit à jamais [2], laissant la place à l'hégémonie babylonienne.

[1] 2 R 22-23 ; 2 Ch 34-35. Voir D.W.B. Robinson, *Josiah's Reform and the Book of the Law* (Tyndale Press, 1951).
[2] *CCK*, p. 19 ; *ANET*, p. 305 (17e année).

b. *Déclin et chute de Juda* (env. 609-582 av. J.-C.). En 605 av. J.-C., les Babyloniens, ayant définitivement défait Néko II d'Egypte, revendiquent la Syrie et la Palestine (cf. 2 R 24. 1-7) et prennent des otages (Dan 1. 1-7). A cette époque, Nabuchodonosor II devient roi à Babylone [3]. Après le relatif insuccès de Babylone contre l'Egypte en 601, Yoyakîn commet l'erreur de se rebeller contre Babylone (2 R 24. 1). Jérusalem, assiégée, capitule en mars 597 av. J.-C.; le jeune Yoyakîn est déporté avec une foule de Judéens (2 R 24. 10-17 ; 2 Chr 36. 5-10 ; Jér 24. 1), comme le relate également une chronique babylonienne [4]. Sédécias, à qui les erreurs de ses prédécesseurs n'ont pas servi de leçon, se rebelle à son tour (2 R 24. 20), avec la complicité du pharaon Hophra (Jér 44. 30; cf. 37. 5). Cette fois, les Babyloniens anéantiront totalement la ville, le temple et l'Etat en 587/586 av. J.-C. [5] avant que les troubles de 582 [6] ne fassent d'autres victimes.

c. *L'exil à Babylone.* A la cour, Yoyakîn et sa famille étaient entretenus par une pension régulière ; on a découvert à Babylone des « tablettes d'alimentation » pour les années 595 à 570 av. J.-C. [7] En 568/567 av. J.-C. [8] Nabuchodonosor attaque finalement l'Egypte, comme l'avaient annoncé Jérémie sur place (46. 13 ss) et Ezéchiel parmi les exilés à Babylone (29. 17ss). Cyrus II accède au trône des Mèdes en 550 av. J.-C. et il s'empare de Babylone en 539.

2. Les prophètes écrivains des VIIe et VIe siècles av. J.-C.

a. *Nahum, Sophonie, Habaquq, Abdias. Nahum* proclame (1. 12-15) que, de même que Thèbes, l'Egyptienne, fut mise à sac par les Assyriens (env. 663 av. J.-C.) [9], Ninive s'effondrera aussi pour permettre la libération de son peuple (comme ce fut le cas aux environs de 612) [10]. Au temps de Josias, *Sophonie* stigmatise le péché de Juda et de ses voisins. Lors du triomphe babylonien (605 av. J.-C. et plus tard), *Habaquq* se préoccupe du jugement de son peuple et de la méchanceté de l'oppresseur. Aux environs de 586 av. J.-C., Edom se dresse traîtreusement contre Juda affaibli par Babylone : le bref message d'*Ab-*

[3] *CCK*, pp. 23-26, 67/69.
[4] *CCK*, pp. 32-35, 73 ; *ANET*[3] (et *Suppl*t), p. 564, « 7e année ».
[5] 2 R 25. 2-21 ; Jér 39 ; 52. 3-27, 29.
[6] 2 R 25. 22-26 ; Jér 52. 30 ; cf. Jér 40-41.
[7] *ANET*, p. 308 ; W.J. Martin dans D.W. Thomas (édit.), *Documents from OT Times*, 1958, pp. 84-86. Cf. Albright *BA* 5 (1942), pp. 49-55. Cf. 2 R 25. 27-30.
[8] *ANET*, p. 308 fin ; *CCK*, pp. 94 s.
[9] Comptes rendus assyriens, cf. *ANET*, pp. 295 b, 297 a ; pour l'arrière-plan, cf. *ThIP*.
[10] *CCK*, pp. 13-17.

dias doit dater de cet épisode (ou peut-être de plus tard). Aucun motif n'autorise à refuser la paternité de ces livres à leurs auteurs déclarés.

b. *Jérémie.* Il exerce son ministère d'env. 627 av. J.-C. (Jér. 1. 2 et 25. 3) jusqu'en 582 au moins, date de son exil en Egypte (Jér 40-43 et 52. 30). Son livre laisse transparaître de grandes qualités personnelles. On peut concevoir sa composition en trois étapes : i) les prophéties individuelles furent peut-être mises par écrit au fur et à mesure de leur énoncé (par exemple par Baruch), au cours de la période allant de 627 (« Le commencement... ») à 604 av. J.-C. (Jér 36). ii) C'est probablement une fois en Egypte que Jérémie et Baruch firent de Jér 1 à 51 (1 à 36 + 37 à 51) un tout définitif, délimité par le colophon: « Jusqu'ici les paroles de Jérémie. » (51. 64b). iii) Jér 52, pratiquement identique à 2 R 25 [11], se termine à Babylone avec la faveur accordée par Ewil-Mérodak à Yoyakîn en 562 av. J.-C., soit quelque vingt ans après l'étape ii) et à des centaines de kilomètres de distance. Ainsi, quand les manuscrits parvinrent à Babylone, on adjoignit au compte rendu de la fin du royaume (Jér 39), le chapitre 52. Mis à part cet « appendice », il n'y a aucune raison de refuser l'authenticité du livre entier. S'il lui manque une structure définie, nous pouvons néanmoins le décomposer ainsi [12] : a) une série d'oracles, 1-25, s'échelonnant du temps de Josias à celui de Sédécias ; b) un ensemble de récits, 26-52, prononcés à partir de l'époque de Yoyakîn (comprenant aussi des oracles, par exemple 30 ; 31 et 46 à 51).

c. *Ezéchiel.* Comme Jérémie, son prédécesseur, il est à la fois prophète et prêtre. Lui aussi doit à la fois annoncer la ruine de Juda et de Jérusalem (1-24) et dénoncer les nations pécheresses qui les entourent (25-32). Par la suite, après la défaite, il est chargé d'annoncer, sous certaines conditions (33-35), la restauration du peuple (36-37 ; malgré un avenir menaçant : 38-39) et celle du temple comme centre du culte rétabli au sein d'une nation et d'un pays renouvelés (40-48). Il devait anéantir les espérances trompeuses et donner au peuple, alors découragé, un espoir nouveau et véritable.

d. *Daniel.* C'est un ouvrage composé de six chapitres principalement narratifs complétés par six chapitres de visions. Il couvre une période qui va de la troisième année du règne de Yoyakîn (env. 605), de Nabuchodonosor II à la première — ou troisième — année du règne de

[11] En 2 R 25 et Jér 52 (cf. 39 à 41), les éléments différents sont complémentaires.

[12] Avec F. Cawley et A.R. Millard, *New Bible Commentary Revised* (Inter-Varsity Press, 1970), p. 628.

Cyrus II (env. 538-536 ; 1. 21 ou 10. 1) et il forme essentiellement un tout. Il se présente comme une œuvre écrite sous les empires néo-babylonien et perse par Daniel, serviteur des souverains et visionnaire des empires et royaumes des époques à venir.

Ici le point déterminant est l'attitude personnelle du lecteur face à la prophétie biblique et plus précisément le fait qu'elle puisse ou non, selon lui, englober le futur. Si oui, aucun problème ne se présente. Sinon, une tension apparaît immédiatement et l'ouvrage sera daté, sans autres considérations, du second siècle av. J.-C. [13] Dans le domaine linguistique, il n'y a pas de support solide à une datation tardive [14]. La théorie des erreurs historiques n'est pas non plus valablement fondée [15]. Une datation ancienne *est* vraisemblable malgré les préjugés solidement établis en faveur du contraire.

3. Juda et l'exil : autres écrits

a. *Poésie.* i) *Les Lamentations :* cette émouvante complainte respire l'atmosphère de Jérusalem vaincue, bien que sa forme poétique indique une réflexion sur l'événement lui-même et sur ses conséquences. Elle peut être probablement datée des années 580 av. J.-C.; aucune preuve réelle n'existe pour ou contre l'attribution de cet écrit à Jérémie. Le genre littéraire des lamentations au sujet de la chute d'une ville célèbre est très ancien dans le Moyen-Orient biblique. Quelques dix ou quinze siècles auparavant, la Mésopotamie avait produit la « Malédiction d'Agade » (env. 2000 av. J.-C.) [16] et les « Lamentations sur la destruction de Sumer et Our » [17] (comprenant un espoir de restauration) et sur Our elle-même [18]. ii) *Psaumes :* à la période de l'exil appartient au moins l'angoisse du Psaume 137.

[13] Cette date est basée sur l'erreur consistant à penser que les prophéties s'arrêtent à l'époque des Séleucides et des Macchabées en 165 av. J.-C., alors qu'elles s'étendent en réalité jusque sous l'Empire romain, au Ier s. apr. J.-C. (cf. Young, *IOT*, p. 373), époque avant laquelle le livre existait certainement.

[14] Voir Kitchen et Martin dans D.J. Wiseman *et al,, Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (Tyndale Press, 1965), pp. 28-79.

[15] Cf. p. ex. Wiseman dans *Notes on Some Problems...* pp. 9-18 ; E.J. Young, *Commentary on Daniel* (1949) ; Harrison, *IOT*, pp. 1112 ss.

[16] Dernière édition, Kramer, *ANET* [3] (et *Supplt*), pp. 646-651.

[17] Dernière édition, Kramer, *ANET* [3] (et *Supplt*), pp. 611-619 ; ce texte comprend deux parties autrefois considérées comme séparées.

[18] Voir *ANET*, pp. 455-463.

b. *L'histoire prophétique — Les livres des Rois.* Ces livres traitent de l'histoire des Hébreux, de la mort de David à la chute de la dynastie et à son sort pendant l'exil, env. 561 av. J.-C. (2 R 25. 31-34). Comme le livre de Samuel qu'il suit [19], c'est un récit narratif anonyme. Son point de vue est celui des prophètes : il met en relief les manquements des rois et du peuple, principalement en ce qui concerne l'aposasie par rapport à la Loi et à l'Alliance, et ses conséquences, la dissolution d'Israël et l'exil de Juda comme punitions de Dieu.

L'expression « histoire deutéronomique » est compréhensible mais c'est une dénomination trop étroite, peut-être même erronée, car les concepts fondamentaux qui la caractérisent se retrouvent bien au-delà du Deutéronome et même de tout l'Ancien Testament [20]. Le style de la chronique, ainsi que le synchronisme entre les deux royaumes, trouvent certaines analogies dans l'historiographie mésopotamienne [21]. Les données chronologiques dans les Rois répondent aux meilleurs critères d'exactitude [22].

La restauration et la diaspora sous régime Perse

(Env. 539-330 av. J.-C.)

4. **Survol historique**

a. *Le retour.* Babylone tombe rapidement entre les mains de Cyrus en 539 av. J.-C.[23] après un violent combat à Opis pour la possession de la province de Babylone [24]. Le nouveau souverain inaugure une politique nouvelle de retour des peuples et des religions soumises dans leurs patries respectives [25]. Les décrets de Cyrus renvoient les idoles des divinités babyloniennes dans leurs villes d'origine et permettent le retour des Juifs en Judée en aussi grand nom-

[19] Mais pas tout à fait ; il recoupe légèrement 2 Sam (en commençant par les derniers jours de David) et ne saurait donc être considéré comme une simple suite.

[20] Cf. Kitchen, *NPOT*, pp. 1-24, spéc. 16-19.

[21] Pour plus de précisions, cf. *CCK*, pp. 1-5 ; Millard, *Iraq* 26 (1964), pp. 14-35, spéc. 32-35. Pour d'autres références, cf. *AO/OT*, pp. 73, n. 61 ; 95-96, n. 34 (fin).

[22] Comme l'a abondamment montré Thiele, *MN*.

[23] Meilleur compte rendu : S. Smith, *Isaiah XL-LV* (1944), pp. 24-48 ; les conjectures présentées aux pages 49 ss. ne représentent qu'un léger progrès par rapport à celles critiquées dans les pp. 1-23 *passim*.

[24] Smith, *op. cit.*, pp. 45-47 ; sur la réalité d'au moins un bref siège (contredisant Weissbach et Rowley), cf. *ibid.*, p. 152, n. 142.

[25] « Cyrus Cylinder », *ANET*, p. 315 ; cf. *NBD*, p. 286.

bre qu'ils le désirent (Esd 1. 1 ss.). Il n'y a aucune raison valable de remettre en cause l'authenticité des décrets de Cyrus ou de Darius Ier (Esd 6. 2-5)[26]. Darius confirme un décret semblable à celui de Cyrus en Asie Mineure[27]; Cambyse et Darius Ier montrent de l'intérêt pour les temples égyptiens[28] et, plus tard, au Ve siècle, Darius II s'intéresse au culte juif à Assouan en Egypte (« Papyrus pascal »)[29].

Scheshbaçar, en tant que gouverneur, avec Zorobabel (peut-être officier ?) entreprend la construction d'un nouveau temple, mais une invasion samaritaine ajourne son achèvement jusqu'en 515 av. J.-C.

b. *L'époque de Xerxès Ier*. Le récit d'Esther se déroule pendant ce règne. On y fait une autre allusion seulement en Esd 4. 6.

c. *Esdras* et *Néhémie*. La septième année du règne d'Artaxerxès Ier de Perse (458 av. J.-C.)[30], Esdras le scribe vient en Judée avec un nouveau groupe d'émigrés pour y régulariser la vie spirituelle, notamment en ce qui concerne le temple (Esd 7 et 8). Un problème surgit à cause de mariages avec des païennes : la solution choisie est de briser ces mariages plutôt que de risquer l'absorption de la communauté hébraïque et l'anéantissement de son rôle dans l'avenir (Esd 9 et 10). Ensuite Esdras disparaît des événements palestiniens pendant une dizaine d'années. Puisqu'il était responsable dans l'administration perse, il a dû retourner à Babylone pour son travail[31]. Plus tard, l'échanson Néhémie entendit parler du triste état de Jérusalem en ruine ; la vingtième année du règne d'Ar-

[26] Une opinion émise à des degrés différents depuis Eduard Meyer jusqu'à nos jours. Cf. R. de Vaux, *Revue Biblique* 46 (1937), pp. 29-57 ; et son *Bible et Orient*, 1967, pp. 83-113 ; H.H. Schaeder, *Iranische Beiträge I*, et *Esra der Schreiber* (tous deux de 1930) ; E. J. Bickerman, *Journal of Bibl. Lit.* 65 (1946), pp. 244-275 ; Albright, *A. Marx Jubilee Volume* (1950), pp. 61-82.

[27] Smith, *Isaiah XL-LV*, p. 41 et notes 108 ss.

[28] « Demotic Chronicle », verso (cf. R. de Vaux, *Bible et Orient*, p. 92 et n. 7) ; textes de Udjahorresenet, G. Posener, *La première domination perse en Egypte*, 1936, pp. 15-16, 17-19, 22.

[29] A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of Fifth Century BC* (Oxford University Press, 1923), no. 21, pp. 60 ss. ; *ANET*, p. 491 ; cf. B. Porten, *Archives from Elephantine*, 1968, pp. 128-131, 311-314 et pl. 9.

[30] Selon la date donnée par le texte d'Esdras. On a proposé de nombreuses modifications et alternatives, mais aucune ne s'avère plus satisfaisante que celle du texte. De plus, les raisons invoquées pour de telles modifications sont souvent inadéquates ou superficielles. Pour les discussions à ce sujet, voir les références dans *AO/OT*, pp. 77-78, n. 72, et spécialement J. Stafford Wright, Bright, Kitchen qui y sont cités.

[31] Kitchen, *TSFB* 39 (1964), *Supplement* (recension de Bright, *History*), p. vi.

taxerxès (445 av. J.-C.), il obtint l'autorisation d'aller comme gouverneur à Jérusalem pour reconstruire les murs (Néh 1 ss.; 10. 1). Dans cette tâche, à laquelle il faut ajouter une alliance et la dédicace des murs, il fut secondé par Esdras (8 ; 10 ; 12. 36). Les abus survenus durant l'absence d'Esdras, y compris de nombreuses liaisons avec des païennes, furent corrigés (Néh 5 et 13), certains au cours d'un second mandat gouvernemental à partir de 433 av. J.-C. (13. 6-7).

Comme bâtisseur, Néhémie se heurta à trois adversaires : le premier est Sânballat, gouverneur de Samarie[32]; le second est Toviya, gouverneur en Ammon[33]; le troisième, et le plus dangereux, est Guèshem (ou Gashmu), aujourd'hui connu pour avoir été roi de Qédar, un royaume du Nord de l'Arabie lié à la cour perse[34].

d. *Epilogue.* Après 433 av. J.-C., on connaît peu de choses de l'histoire des Hébreux pendant quelques années. Les manuscrits de Samarie récemment découverts[35] indiquent que Sânballat II, Hananiah et Sânballat III furent gouverneurs de Samarie au IVe siècle av. J.-C., jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand. Une communauté juive est bien connue à Assouan en Egypte au Ve siècle av. J.-C.[36] On sait aussi qu'à Babylone quelques Juifs ont eu des relations d'affaires avec la compagnie bancaire Murashu et Fils (env. 450-400 av. J.-C.)[37]. Ainsi, au seuil de la période hellénistique, on trouve des Juifs à la fois en Palestine et bien au-delà ; cette situation s'intensifiera pen-

5. Les prophètes écrivains de la fin du VIe siècle av. J.-C.

a. *Aggée* prophétise pendant la deuxième année du règne de Darius Ier pour encourager le peuple à poursuivre la reconstruction du temple.

b. *Zacharie,* dont les exhortations se situent dans la ligne de celles d'Aggée, transmet, au cours de cette même année, huit visions (1 à 6). La quatrième année du règne de Darius, il proclame la prééminence de l'obéissance sur le jeûne (7-8). Le reste de son livre se répartit en deux sections intitulées simplement « Proclamation » (9-11 et

[32] Attesté avec son fils Delaiah dans un papyrus araméen de 408 av. J.-C. ; Cowley, *op. cit.* (n. 29), nos. 30-31 ; *ANET*, 491/492.

[33] Tombeaux et histoire ultérieure de la famille : Mc Cown, *BA* 20 (1957), pp. 63-76.

[34] Voir J.J. Rabinowitz, *JNES* 15 (1956), pp. 1-10 ; pour d'autres références, Bright, *History of Israel,* p. 366, n. 20.

[35] A ce sujet, voir Cross, *BA* 26 (1963), pp. 110-121.

[36] Grâce à ses paryrus. Cf. Cowley, *op. cit.*, et E. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953), comprenant une excellente introduction ; Porten, *op. cit.*

[37] Réfs. dans S.H. Horn, *Biblical Research* 9 (1964), pp. 9-11.

dant la domination romaine et l'époque néo-testamentaire. 12-14). Bien qu'il paraisse difficile d'y déceler quoi que ce soit de non conforme au temps de Zacharie, certains spécialistes voudraient dater ces éléments soit d'une époque bien postérieure au prophète[38], soit — et ceci est remarquable — d'avant lui[39]. Toutefois, il demeure possible d'identifier là des oracles prononcés par Zacharie plus tard dans sa carrière et regroupés avec les chapitres 1 à 8 en un seul écrit.

c. *Malachie* n'est pas explicitement daté mais, étant donné que les Juifs d'alors avaient un gouverneur (1. 8) et bénéficiaient d'un culte dans le temple (1-2), l'époque perse est généralement admise. Malachie, quelque temps sans doute après Aggée et Zacharie, tente de réveiller le peuple de Dieu retombé dans la mollesse.

6. Historiographie post-exilique

a. *Esdras*. Le livre se divise en deux parties : la première relate les événements précédant la venue d'Esdras (1 à 6), la deuxième a trait à son activité (7 à 10). La première comprend : i) le retour en 538 av. J.-C. ; ii) la reconstruction du temple sous Darius Ier (4. 1-5 et 24; 5-6); iii) les diverses oppositions aux Juifs sous Xerxès Ier et Artaxerxès Ier (4. 6-23)[40]. La deuxième se rapporte essentiellement aux activités d'Esdras en 458 av. J.-C. Aucune raison ne nous autorise à considérer le livre actuel comme nettement postérieur à cette date, ni à lui supposer un auteur autre qu'Esdras[41].

b. *Esther*. Sur le plan narratif, la « couleur locale » se rattache manifestement à l'époque perse et non à une époque postérieure. En tant que récit historique, le livre d'Esther est souvent rejeté sur des bases passablement subjectives et peu solides[42]. Il est en effet tout à fait possible d'identifier Mardochée dans certains documents perses

[38] La mention de la Grèce (Ioniens, Javan) en Za 9. 13 n'implique en aucune façon l'époque hellénistique ainsi que le pensent certains. Des mercenaires et des commerçants grecs apparaissent en Palestine et au Proche-Orient dès le VIIe s. av. J.-C. (cf. p. ex. Kitchen, dans Wiseman *et al., Notes on Some Problems in the Book of Daniel,* 1965, pp. 44-48).

[39] P. ex. Tadmor, *Israel Expl. Journal* 1 (1950/51), pp. 149-159, concernant Za 9. 1-11.

[40] Pour ce passage, cf. Wright, *Date of Ezra's Coming to Jerusalem*[2] (1958), pp. 17-19.

[41] En Esd. 10. 6, Yehohanân fils d'Elyashiv était peut-être devenu grand-prêtre, mais rien ne l'atteste ni ne l'implique à l'époque d'Esdras.

[42] Comme c'est le cas p. ex. chez C.A. Moore, *Esther* (Doubleday, Anchor Bible 7B, 1971), pp. xlv-xlvi ; à la différence de Young, *IOT*, pp. 355-357, et de Harrison, *IOT*, pp. 1090-1098.

contemporains de Xerxès Ier[43]. Le livre explique les origines d'une fête.

c. *Néhémie,* dont l'ouvrage est presque intégralement rédigé à la première personne, nous y décrit ses activités de gouverneur de Juda (445-430 env.). Le titre particulier du début (1. 1 « Paroles de Néhémie ») nous interdit de considérer son livre comme ne formant qu'un avec celui d'Esdras, quoi qu'ait pu en dire une tradition ultérieure. Il fut sans doute composé par Néhémie aux environs de 420 av. J.-C. ou peu après [44].

d. *L'histoire sacerdotale — Les livres des Chroniques.* Cette œuvre se distingue par son recours aux généalogies[45], particulièrement dans les chapitres 1 à 9, ainsi que par l'intérêt dont sont l'objet le temple et son culte. De telles chroniques religieuses ne sont, à aucun égard, étrangères au Proche-Orient biblique, ancien ou plus récent[46]. Chronologiquement, le récit s'achève sur le décret de Cyrus en 538 av. J.-C. (2 Chr 36. 22-23). Mais les généalogies nous mènent au-delà, notamment celle de David dont la lignée embrasse les petits-fils de Zorobabel (1 Chr 3. 1-21), probablement nés vers 525 av. J.-C.[47] Les quatre générations

[43] Une « Amherst tablet » à Berlin ; A. Ungnad, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 58 (1940/41), pp. 240-244 ; *ibid.* 59 (1942/43), p. 219 ; cf. aussi S.H. Horn, *Biblical Research* 9 (1964), pp. 1-12 et Moore, *Esther* (1971), p. 1 (et les références qu'ils donnent).

[44] La référence explicite la plus tardive se trouve en Néhémie 12. 22. Elle parle de registres allant jusqu'au règne d'un Darius, qui est probablement Darius II (424-404 av. J.-C.). Elyashiv était déjà grand-prêtre en 445, peut-être à un âge avancé. Yoyada lui aurait succédé avant 430 et il aurait été remplacé par Yohanân aux environs de 420. Le fils de ce dernier, Yaddoua (cf. Ne 12. 10-11 et 22), qui pouvait avoir déjà trente ou quarante ans en 420, ne saurait être un Yaddoua vivant sous Alexandre le Grand, comme on le suppose parfois.

[45] L'emploi et la citation de généalogies est un trait caractéristique du Proche-Orient biblique du premier millénaire. On les utilisait en Egypte (surtout de la XXe à la XXVIe dynasties) pour appuyer les demandes d'emplois sacerdotaux p. ex. (cf. *ThIP*). En Mésopotamie, nous trouvons des « familles » de scribes et même des listes de « savants » qui se succèdent (cf. J.J. van Dijk, *XVIII Vorläufiger Bericht, Uruk,* 1962, pp. 45 ss.).

[46] Un seul et même roi, Tuthmosis III, possédait les « annales » de ses campagnes et les textes de dédicace des fêtes en honneur de son dieu Amun (pour les premières, cf. *ANET*, pp. 238 ss. ; pour les deuxièmes, Gardiner, *Journ. Eg. Archaeol.* 38 (1952), pp. 6 ss.). On rencontre en Mésopotamie ce que A.K. Grayson, dans son livre *La divination en Mésopotamie ancienne* (1966), p. 74, qualifie de « chroniques religieuses ». En ce qui concerne Sumer, pour une « histoire du temple », cf. celle du sanctuaire de Tummal, S.N. Kramer, *The Sumerians* (Chicago UP, 1963), pp. 47-49.

[47] Tous les noms de 1 Ch 3. 21 doivent être tenus pour ceux des fils de Hananya (cf. LXX). La calculation, à raison d'un peu plus

qui suivent nous amènent, avec le dernier-né cité (v. 22-24), approximativement en 440-430 av. J.-C., ce qui repousse la date de la rédaction finale des Chroniques à l'époque de Néhémie[48]. Nous n'en connaissons pas l'auteur. Il est de mise de l'identifier avec Esdras, bien qu'il n'existe aucun argument pour ou contre cette hypothèse[49]. Sur le plan de l'historicité, il aurait été difficile aux « Alttestamentler » classiques de traiter le Chroniqueur avec plus de mépris ; alors qu'en réalité son œuvre — analogue à d'autres compilations « culturellement tardives »[50] — contient une foule de données qu'aucune source ne nous a conservées par ailleurs. Que surviennent des possibilités de vérification et ses informations peuvent recevoir et reçoivent effectivement confirmation[51].

7. Autres écrits

a. *Ecrits non datés.* Job occupe une place tout à fait à part dans l'A.T. : sans date aussi bien qu'indatable. Cet homme d'allure patriarcale nous est présenté en Ez. 14. 14-20 comme « un juste des temps anciens ». Les dates proposées pour le livre varient considérablement depuis les temps mosaïques jusqu'à l'époque perse[52]. Sa structure littéraire est intéressante : « A-B-A », prologue en prose, discours en style poétique, épilogue en prose. On constate l'utilisation d'un tel plan dans le « Paysan éloquent » (Egypte ; XXIIe s. av. J.-C.) qui est aussi une œuvre comprenant un débat. Linguistiquement, Job s'enracine dans le Nord-Ouest sémitique[53].

de vingt ans par génération, part du fait que Yoyakîn avait dix-huit ans en 597 av. J.-C. (2 R 24. 8).

[48] Pour de tels calculs, cf. récemment J.M. Myers, *1 Chronicles* (Anchor Bible, 1965), pp. 20-22 et pp. lxxxvi-lxxxix.

[49] Le passage de 2 Ch 36. 22-23, basé sur le récit plus complet d'Esd 1. 1-4, atteste ainsi : i) sa rédaction plus tardive et ii) la dépendance des Chroniques à l'égard d'Esdras. Ce peut être le fait d'Esdras aussi bien que de quelqu'un d'autre. La datation des Chroniques aux environs de 420 av. J.-C. est assez probable (je ne vois pas de raison de postuler des « éditions augmentées ») mais elle est trop tardive pour qu'Esdras en soit l'auteur.

[50] Comme, p. ex., celles des grands temples de l'Egypte ptolémaïenne (dès le IIIe s. av. J.-C.) : textes constituant un dépôt inestimable, quoique « tardif », de données se rapportant à des siècles, voire des millénaires, en arrière. Les nombres élevés dans les Chroniques ne posent ni plus ni moins de problèmes qu'ailleurs.

[51] Comme c'est le cas avec les Soukkiyens (2 Ch 12. 3), cf. *AO/OT*, p. 159, réfs.

[52] L'allusion d'Ezéchiel impose une date limite au personnage de Job, mais non au livre lui-même, qu'il soit antérieur ou postérieur.

[53] Pour le « Paysan éloquent », cf. la trad. anglaise dans *ANET*, pp. 407-412. En ce qui concerne l'aspect sémitique du nord-ouest,

b. *Conserver l'héritage.* Ainsi donc, aux alentours de 400 av. J.-C. (d'après les vues proposées par cette série d'études rapides), une somme considérable d'écrits divers était désormais rassemblée. Ces textes — avec d'autres sans doute — furent considérés comme précieux par les communautés juives, puis recopiés et transmis par leurs scribes à partir du IVe siècle.

De cet ensemble se dégage une collection de livres — « La Loi », « Les Prophètes » (œuvres et récits prophétiques) et « les (autres) Ecrits » (Psaumes, etc...) — ayant la dignité d'Ecriture donnée par Dieu, porteuse d'un sens éternel. Les uns furent reconnus comme tels plus tôt, d'autres plus tard. C'est ainsi que l'Ancien Testament vit le jour.

cf. A. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome, 1969) ; Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan* (1968), pp. 226-227, penche en faveur du VIIe siècle, pour la date, et préfère le point de vue nord-ouest sémitique à l'hypothèse d'une affiliation arabe ou édomite du livre de Job.